ПРОТЕСТАНТСКИ ТЕОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ
НОВИ САД

СВЕТИСЛАВ Ђ. РАЈШИЋ

РАСКОЛ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У АМЕРИЦИ (1963–1991)

Политика и дијаспорска еклисиологија

Хабилитација

Ментор:
Проф. др Димитрије Попадић

Кандидат:
Проф. др Светислав Рајшић

Нови Сад, 24. IX 2026.

ПРОТЕСТАНТСКИ ТЕОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ
НОВИ САД

СВЕТИСЛАВ Ђ. РАЈШИЋ

РАСКОЛ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У АМЕРИЦИ (1963–1991)

Политика и дијаспорска еклисиологија

Хабилитација

Ментор:
Проф. др Димитрије Попадић

Кандидат:
Проф. др Светислав Рајшић

Нови Сад, 2026.

PROTESTANT THEOLOGICAL SEMINARY
NOVI SAD

SVETISLAV Đ. RAJŠIĆ

THE SCHISM IN THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN NORTH AMERICA (1963–1991)

Politics and Diaspora Ecclesiology

Habilitation Thesis

Supervisor:
Prof. Dr. Dimitrije Popadić

Candidate:
Prof. Dr. Svetislav Rajšić

Novi Sad, 2026.

ПРОТЕСТАНТСКИЙ ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
НОВИ-САД

СВЕТИСЛАВ ДЖ. РАЙШИЧ

РАСКОЛ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ (1963–1991)

Политика и диаспорная экклезиология

Хабилитационная работа

Научный руководитель:
проф. д-р Димитрий Попадич

Соискатель:
проф. д-р Светислав Райшич

Нови-Сад, 2026 г.

ИЗЈАВЕ ЗАХВАЛНОСТИ

Срдачно и с посебним поштовањем захваљујем свом ментору, проф. др Димитрију Попадићу, који је моје вишедеценијско интересовање за историју Цркве, својим драгоценим саветима и смерницама, из мог хобија преточио у научни поступак чији је резултат ова хабилитација. Његово стручно вођење, критичка прецизност и доследна научна подршка имали су пресудан значај у обликовању овог хабилитационог рада. Његова способност да истовремено охрабри самостално мишљење и инсистира на научној строгости представљала је трајан оријентир током целокупног истраживачког процеса.

Захваљујем му на стрпљењу, отворености за дијалог и поверењу које је указао мом истраживачком приступу, као и на подстицају да сложена историјска и теолошка питања која још увек представљају „табу“ тему, сагледам у ширем, интердисциплинарном оквиру. Без његових савета, сугестија и критичких интервенција, овај рад не би добио свој коначни облик.

Такође се захваљујем члановима комисије на пажњи и времену које су посветили читању и вредновању хабилитације.

И, најпосле, посебну захвалност дугујем својој породици на свеукупној подршци и мотивацији коју ми несебично, здушно и с љубављу пружају.

ПОСВЕТА

Овај рад посвећујем свима који су током раскола Српске православне цркве у Америци, у периоду од 1963. до 1991. године, носили терет подељености, неразумевања и бола – било да су припадали једној или другој страни. Посебно га посвећујем онима који су, упркос притисцима времена, идеолошким поделама и личним ранама, истрајавали у нади да црквено јединство није изгубљена вредност, већ трајни позив.

Њихова тиха сведочанства, често невидљива у званичним историјским наративима, представљају истински темељ сваког процеса помирења. Овај рад је, између осталог, мој допринос да се не забораве њихово страдање, стрпљење и вера у могућност обновљеног поверења.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је хабилитациони рад под насловом „Раскол Српске православне цркве у Америци (1963–1991): политика и дијаспорска еклисиологија“ резултат мог самосталног научноистраживачког рада.

Изјављујем да рад није у целини, нити у деловима, био поднет као услов за стицање било које друге академске или научне квалификације на било којој високошколској установи.

Место и датум: Суботица, 30.7.2026.

Потпис кандидата: _____

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ ИЗВОРА

Изјављујем да су у хабилитационом раду „Раскол Српске православне цркве у Америци (1963–1991): политика и дијаспорска еклисиологија“ јасно и прецизно наведени сви коришћени извори, литература и архивска грађа, у складу са правилима академске честитости и важећим стандардима научног цитирања (чикашки стил).

Сви делови текста који су преузети или парафразирани из других извора означени су на одговарајући начин.

Место и датум: Суботица, 30.7.2026.

Потпис кандидата: _____

ИЗЈАВА О ОРГИНАЛНОСТИ И НАУЧНОМ ДОПРИНОСУ

Изјављујем да овај хабилитациони рад „Раскол Српске православне цркве у Америци (1963–1991): политика и дијаспорска еклисиологија“ представља оригиналан научни допринос у области теолошких и историјских истраживања, посебно у домену дијаспорске еклисиологије и проучавања односа између Цркве, политике и идентитета у српској дијаспори у Северној Америци.

Место и датум: Суботица, 30.7.2026.

Потпис кандидата: _____

САЖЕТАК

Овај хабилитациони рад бави се анализом раскола Српске православне цркве у Америци у периоду од 1963. до 1991. године, сагледавајући његове узроке, ток и последице у ширем историјском, друштвено-политичком и теолошком контексту. Полазећи од дијаспорске еклисиологије као теоријског оквира, рад показује да раскол није био изолован црквени инцидент, већ сложен и дуготрајан процес условљен односима између Цркве, државе и српске политичке емиграције у условима Хладног рата.

Посебна пажња посвећена је положају Српске православне цркве у социјалистичкој Југославији, структури и идеолошким карактеристикама српске дијаспоре у Северној Америци, као и улози појединих црквених личности и институција у ескалацији сукоба. Рад детаљно анализира одлуке Светог архијерејског сабора из 1963. године, институционализацију раскола кроз формирање паралелних црквених структура, као и свакодневни живот у условима дуготрајне подељености.

У завршном делу рада разматрају се покушаји дијалога и процес помирења који је довео до уједињења 1991. године. Истраживање показује да помирење није било само резултат политичких промена, већ и плод постепеног преиспитивања еклисиолошких ставова и пастирске одговорности у дијаспорском контексту. Рад настоји да допринесе разумевању односа између црквеног јединства, политике и идентитета у условима расејања, као и развоју савремене дијаспорске еклисиологије.

Кључне речи: Српска православна црква, раскол, дијаспора, Америка, еклисиологија, помирење

ABSTRACT

This habilitation thesis analyzes the schism of the Serbian Orthodox Church in North America between 1963 and 1991, examining its causes, development, and consequences within a broader historical, socio-political, and theological framework. Using diaspora ecclesiology as the main analytical approach, the study demonstrates that the schism was not an isolated ecclesiastical event, but a complex and long-lasting process shaped by the relationship between the Church, the state, and Serbian political emigration during the Cold War.

Special attention is given to the position of the Serbian Orthodox Church in socialist Yugoslavia, the structure and ideological profile of the Serbian diaspora in North America, and the role of key ecclesiastical figures and institutions in the escalation of the conflict. The thesis offers a detailed analysis of the decisions of the Holy Assembly of Bishops in 1963, the institutionalization of the schism through parallel church structures, and the everyday realities of church life under conditions of prolonged division.

The final part of the study focuses on attempts at dialogue and the process of reconciliation that culminated in reunification in 1991. The research argues that reconciliation was not merely a result of political changes, but also a product of gradual theological reorientation and renewed pastoral responsibility in the diaspora context. The study contributes to a deeper understanding of church unity, identity, and reconciliation in diasporic settings, as well as to contemporary discussions in diaspora ecclesiology.

Keywords: Serbian Orthodox Church, schism, diaspora, North America, ecclesiology, reconciliation

АННОТАЦИЯ

Настоящая хабилитационная работа посвящена анализу раскола Сербской православной церкви в Северной Америке в период с 1963 по 1991 год. В исследовании рассматриваются причины, динамика и последствия раскола в широком историческом, общественно-политическом и богословском контексте. Используя диаспорную экклезиологию в качестве теоретического подхода, автор показывает, что раскол был не единичным церковным инцидентом, а сложным и продолжительным процессом, обусловленным взаимодействием Церкви, государства и сербской политической эмиграции в условиях холодной войны.

Особое внимание уделяется положению Сербской православной церкви в социалистической Югославии, структуре и идеологическим особенностям сербской диаспоры в Северной Америке, а также роли церковных личностей и институтов в развитии конфликта. В работе подробно анализируются решения Архиерейского собора 1963 года, институционализация раскола через формирование параллельных церковных структур и повседневная жизнь церковных общин в условиях длительного разделения.

В заключительной части исследования рассматриваются попытки диалога и процесс примирения, завершившийся восстановлением церковного единства в 1991 году. Автор приходит к выводу, что примирение стало результатом не только политических изменений, но и постепенного богословского переосмысления и возрастания пастырской ответственности в диаспорском контексте.

Ключевые слова: Сербская православная церковь, раскол, диаспора, экклезиология, примирение

САДРЖАЈ

УВОД 1

ТЕОРИЈСКИ И МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА 9

Аналитички оквир дијаспорске еклисиологије 10

Црква и политика: теоријски приступи 12

Методологија истраживања и корпус извора 14

I. ИСТОРИЈСКИ И ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКИ КОНТЕКСТ 17

1.1. Српска православна црква у Југославији након 1945. године 17

II. Српска емиграција у Северној Америци након Другог светског рата 20

2.1. Српска православна црква у Америци пре 1963. године: институционални развој и нарастање тензија 22

III. ОДЛУКЕ СВЕТОГ АРХИЈЕРЕЈСКОГ САБОРА И ИЗБИЈАЊЕ РАСКОЛА (1963) 24

3.1. Саборске одлуке и разрешење епископа Дионисија 24

3.2. Реакције у дијаспори и институционализација раскола 26

3.3. Формирање „Слободне Српске православне цркве“: еклисиолошка и институционална логика раскола 27

IV. ЖИВОТ У РАСКОЛУ (1963–1991): ЦРКВЕНА ПРАКСА, КОНФЛИКТИ И СВАКОДНЕВИЦА 30

4.1. Паралелне црквене структуре и подељене заједнице 30

4.2. Судски спорови, црквена имовина и правни оквир раскола 33

4.3. Теолошке последице раскола и трансформација црквеног идентитета 35

V. ПОКУШАЈИ ДИЈАЛОГА И ПРВИ КОРАЦИ КА ПОМИРЕЊУ (1970–1989) 39

5.1. Ограничени домети раних иницијатива за дијалог 39

5.2. Промене у друштвено-политичком контексту и отварање простора за помирење (1980–1989) 40

5.3. Улога црквених личности и институција у припреми помирења 43

VI. ПРОЦЕС ПОМИРЕЊА И УЈЕДИЊЕЊА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У АМЕРИЦИ (1990–1991) 45

6.1. Институционални дијалог и припрема уједињења 45

6.2. Чин уједињења и његове непосредне последице 46

ЗАКЉУЧАК: РАСКОЛ КАО ИСТОРИЈСКИ, ТЕОЛОШКИ И ДИЈАСПОРСКИ ИЗАЗОВ 49

КОРИШЋЕНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА 51

1. Црквени документи и званични извори 51

2. Судске пресуде 51

3. Монографије и књиге домаћих аутора 51

4. Монографије и књиге страних аутора 51
5. Научни чланци и прилози у зборницима 53
6. Докторске дисертације 53
7. Електронски извори 54

УВОД

Српска православна црква (СПЦ) током своје историје није представљала искључиво верску институцију, већ је била један од кључних носилаца колективног идентитета српског народа. У условима дуготрајног одсуства државне самосталности, као и у периодима дубоких политичких и друштвених криза, Црква је често преузимала улогу чувара историјског памћења, културног континуитета и националне самосвести. Међутим, као што је то тачно приметио Петер Бергер, овај вишеслојни карактер црквене институције постаје посебно видљив у контексту дијаспоре, где Црква неретко функционише као централна институција заједнице, премашујући утицај који има у матичном друштву.[1]

У том смислу, српска дијаспора у Северној Америци након Другог светског рата представља изузетно погодан контекст за проучавање односа између цркве, идентитета и политике. Масовна емиграција, условљена ратним искуством, поратним репресијама и успостављањем комунистичког режима у Југославији, створила је заједницу која је сопствени идентитет у великој мери градила у опозицији према новој државној реалности. У таквом окружењу, Српска православна црква у дијаспори постала је не само духовна установа, већ и симболичко средиште политичког егзила и антикомунистичког отпора.

Мира Радојевић показује како је међу бројним емигрантима било групација са различитим политичким и идеолошким опредељењима: четника, збораша Димитрија Љотића, Недићевих присталица, све до предратних демократа, либерала и интелектуалних и академских кругова којима је свима заједно Српска православна црква била заједничко упориште, а комунизам у Југославији заједнички непријатељ.[2]

[1] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor Books, 1967), 23–28.

[2] Мира Радојевић, „Српска политичка емиграција после Другог светског рата: Савез ‘Ослобођење’ (1949–1990)”. У: *Велике силе и мале државе у Хладном рату 1945–1955: случај Југославије*, ур. Љубодраг Димић, 265–274. Београд–Лондон, 2005.

Раскол Српске православне цркве у Америци, који је формално започео 1963. године, представља један од најдубљих и најдуготрајнијих институционалних конфликата у историји модерне СПЦ. Иако је у историографији и црквеној публицистици често представљан као последица личног сукоба или канонског спора, у овом раду полази се од става да је реч о много сложенијем феномену. Овај раскол не може се адекватно разумети без увида у шири друштвено-политички контекст хладног рата, специфичности дијаспорског искуства и трансформације еклисиолошких категорија у условима миграције и идеолошке поларизације.

Радмила Радић у својој књизи ***Држава и верске заједнице 1945–1970*** поставља основну тезу да комунистичка власт није декретом „забранила Цркву", већ појашњава много сложенији однос. Наиме, режим је настојао да СПЦ, али и Цркву као институцију у целини без обзира на верске конфесије, потисне из јавног живота, материјално ослаби, политички контролише и постепено претвори у лојалну, друштвено маргиналну установу – али је није укинула. Према Радмили Радић после 1945. нова власт је полазила од уверења да су религија и комунистичка идеологија неспојиве. Уведено је одвајање Цркве од државе и школе, веронаука је уклоњена из јавног школства, Богословски факултет је издвојен из Универзитета, црквена имовина је одузимана или ограничавана, а брак и матични послови прешли су под државну надлежност. Међутим, у даљем тексту наведено је да политика државе није била иста током целог раздобља:

Од 1945. до почетка педесетих доминирали су отворена репресија, суђења, хапшења свештеника, конфискације и снажан притисак на црквену организацију.

После сукоба са Стаљином и током педесетих и шездесетих власт прелази на селективнији модел: дозвољава ограничено верско деловање, али преко полицијског надзора, финансијских механизама, удружења свештеника и контаката с епископима покушава да контролише Цркву.

Од седамдесетих и нарочито осамдесетих СПЦ постепено излази из изолације. Јачају верски живот и јавни утицај Цркве, а питања Косова, положаја Срба у Југославији, ратног страдања и Јасеновца постају све присутнија у црквеном говору. Тај процес представља увод у снажан повратак Цркве у јавност крајем осамдесетих и током деведесетих.

Радић истовремено не приказује СПЦ само као пасивну жртву. Она анализира и:

- различите ставове међу епископима и свештеницима;
- компромисе појединих црквених великодостојника са државом;
- покушаје власти да изазове или искористи поделе унутар Цркве;
- утицај државе на македонско црквено питање и раскол у српској емиграцији;
- настојање црквеног врха да сачува институцију и онда када је цена била политичка уздржаност.

Радмила Радић, дакле, показује како је СПЦ преживела комунистички поредак не само кроз отпор него и кроз прилагођавање, компромисе и непрестано преговарање са државом, да би се крајем осамдесетих вратила из друштвене маргине у средиште јавног и националног живота.[3]

Управо су свештеничка удружења и јавна делатност појединих клирика блиских властима у емигрантским круговима тумачени као један од механизама продора комунистичког утицаја у унутрашњи живот Цркве. Свештеник Милан Стојановић је у својој књизи *Свештеник Антихрист* навео да комунистичка власт, када није могла непосредно да укине верске институције, настојала је да их ослаби изнутра, подстичући деловање свештеника спремних на политичку сарадњу и организационо повезивање независно од пуне контроле црквене јерархије. У његовом тумачењу, посебну опасност представљала је могућност да такви свештеници задрже спољашњи црквени ауторитет, а да истовремено прихвате политичке циљеве неспојиве са мисијом Цркве. Овакав приказ не треба прихватити као непристрасну реконструкцију рада свештеничких удружења, али је важан за разумевање дубоког неповерења са којим је део дијаспоре посматрао односе између црквеног врха, свештенства и југословенске државе.[4]

Посебан проблем у досадашњим тумачењима раскола јесте тенденција редукционизма. С једне стране, у појединим црквеним интерпретацијама нагласак је стављан искључиво на канонско-правни аспект, док су политички и друштвени фактори маргинализовани. С друге стране, у одређеним историјским и социолошким радовима, раскол је тумачен готово искључиво као политички феномен, при чему је занемарена унутрашња логика црквеног устројства и значај еклисиолошких категорија као што су

[3] Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970*, књиге I–II (Београд: Институт за новију историју Србије, 1995).
[4] Милан К. Стојановић, *Свештеник Антихрист: аспекти савременог друштва – рефлексије поводом продора комуниста у верско подручје* (Хамилтон: Српска народна одбрана у Канади, 1965), 28–31, 37–41.

саборност, ауторитет и јединство.[5] Ова хабилитација настоји да превазиђе такве једностране приступе, комбинујући историјску анализу са теоријским увидима еклисиологије и социологије религије.

У ширем теоријском смислу, раскол Српске православне цркве у Америци може се посматрати као парадигматичан случај дијаспорског црквеног конфликта. Дијаспора као нови контекст животног простора који је измештен из матичног културног и политичког оквира, често доводи до интензивирања идентитетских процеса и преиспитивања традиционалних облика ауторитета. У таквом контексту, Црква се налази у специфичној позицији: истовремено је чувар традиције и актер који мора да се прилагођава новим друштвеним условима.[6] Напетост између ова два пола често ствара предуслове за конфликте који превазилазе уобичајене институционалне оквире.

На основу ових претпоставки, у овом раду раскол се не посматра као историјска аномалија, већ као процес који открива структурне слабости и изазове дијаспорске еклисиологије у XX веку. Посебна пажња биће посвећена питању како су политичке идеологије, искуство егзила и специфични правни и друштвени услови у Сједињеним Америчким Државама и Канади утицали на трансформацију црквеног живота и институционалних односа унутар СПЦ у дијаспори.[7]

Овај рад представља наставак и продубљење ауторовог досадашњег истраживања у области историје цркве, дијаспорске еклисиологије и односа религије и политике у XX веку. Полазећи од интердисциплинарне методологије, истраживање не тежи исцрпној хроници догађаја, већ аналитичком разумевању механизама који су довели до настанка раскола, његове институционализације и коначног превазилажења. На тај начин, циљ рада је да понуди теоријски утемељену анализу која превазилази оквир уско националне или конфесионалне историје и доприноси широј академској расправи о изазовима црквеног јединства у дијаспори.

Приступајући овом истраживању, постојало је уверење да се ради о теми која је и даље оптерећена снажним емоционалним и идеолошким набојем. Раскол Српске православне цркве у Америци није једно завршено историјско поглавље у смислу

[5] Димитрије Калезић, *Раскол у Српској православној цркви* (Београд: Православни богословски факултет, 1998), 15–22.
[6] José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 211–230.
[7] Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 112–130.

колективног памћења, већ је то искуство које и даље обликује односе, наративе и саморазумевање дела српске дијаспоре. Управо због тога, један од изазова овог рада јесте дистанца: не дистанца равнодушности, већ аналитичка дистанца која омогућава разумевање без релативизације историјске патње.[8]

У процесу рада на овој хабилитацији, створено је сазнање аутора да раскол не функционише само као институционална подела, већ као трајно стање које изналази сопствену унутрашњу логику. Једном успостављене паралелне структуре не одржавају се искључиво спољним конфликтом, већ и унутрашњим механизмима самопотврђивања, који временом постају независни од првобитних узрока спора. Ова појава, добро позната у социологији религије, указује на то да расколи често преживљавају историјске околности које су их произвеле.[9]

Посебно место у овом истраживању заузима питање одговорности црквених елита и ограничења институционалног деловања. Истражујући деловање архијереја, црквених тела и водећих личности у дијаспори, настојано је да се избегне ретроспективна морализација. Уместо тога, приступ је усмерен ка разумевању структурних притисака под којима су се доносиле одлуке, јер су ови и овакви притисци често остављали мало простора за компромис или дијалог[10]. Такав приступ омогућава да се појединци не посматрају као једини носиоци кривице, већ као природни актери унутар сложеног историјског поља.

Посебну врсту извора представљају публикације настале после формалног уједињења, у којима су некадашњи учесници раскола ретроспективно тумачили његове узроке и последице. Међу њима се издваја књига Ђорђа Деретића *Варљиво јединство*, објављена 1998. године поводом нових расправа о црквеном устројству и односу према Патријаршији у Београду. Пошто је аутор писао са позиције блиске некадашњој „Слободној епархији", његово дело није коришћено као неутрална реконструкција догађаја из 1963. и 1991. године, већ као сведочанство о трајности супротстављених историјских наратива. Нарочиту вредност има начин на који Деретић повезује питања канонског ауторитета, црквене аутономије, управљања имовином и комунистичког

[8] Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 56–63
[9] Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 124–131.
[10] Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 212–219.

наслеђа, показујући да су она и после формалног уједињења остала важан део саморазумевања једног дела дијаспоре.[11]

Једно од кључних питања које се провлачи кроз цео рад јесте питање ауторитета: шта ауторитет значи у дијаспори, на чему се он заснива и како се легитимише у условима слободног друштва? За разлику од матичног контекста, где је црквени ауторитет често подупрт традицијом и друштвеном навиком, у дијаспори он мора бити изнова потврђиван кроз лични углед, морални кредибилитет и способност препознавања и артикулације заједничког смисла.[12] У случају раскола, управо је спор око средишта и граница ауторитета постао један од централних чворова конфликта.

Током рада на изворима и литератури, постало је јасно да је раскол у Америци истовремено био и простор теолошке импровизације. У одсуству јасних и функционалних механизама за решавање конфликта, обе стране су прибегавале селективном тумачењу канонског предања, често га прилагођавајући и преобликујући према конкретним политичким и друштвеним потребама тренутка.[13] Овај процес је открио флексибилност, али и рањивост еклисиолошког дискурса у условима кризе.

Коначно, овај увод служи и као најава методологије остатка рада. У поглављима која следе, аутор настоји да покаже како се раскол развијао од конкретног институционалног спора ка дуготрајном дијаспорском стању конфликта, како је утицао на свакодневни црквени живот и на који начин је, тек у измењеним историјским околностима, његово формално превазилажење постало могуће. Истраживачко полазиште је разумевање чињеничне стварности и зато оно не избегава тежину историјских последица и пријатну и непријатну сложеност црквеног искуства у дијаспори.

Приликом рада на овој хабилитацији, посебна пажња посвећена је анализи постојеће научне и публицистичке литературе која се бави расколом Српске православне цркве у Америци. Уочљиво је да, упркос значају и дуготрајности овог феномена, он ипак није био предмет систематске, интердисциплинарне анализе која би у једном

---

[11] Ђорђе Деретић, *Варљиво јединство* [оригинални наслов: *Treacherous Unity*] (б. м.: б. и., јул 1998), 2, 8–10.
[12] Grace Davie, *The Sociology of Religion* (London: Sage, 2013), 97–104.
[13] John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today* (New York: Pantheon Books, 1960), 181–190.

истраживачком оквиру повезала историјску реконструкцију, еклисиолошка промишљања и социолошка тумачења. Постојећи радови, иако драгоцени као извор информација, најчешће остају ограничени на оне аспекте раскола које чине појединци.[14]

У домену црквене историографије, раскол је најчешће обрађиван кроз призму канонских одлука и деловања појединих архијереја. Ови радови пружају неопходан увид у институционалну динамику и формални ток догађаја, али ретко постављају питање ширег друштвеног и политичког контекста у којем су те одлуке доношене.[15] С друге стране, историјски и политиколошки радови који се баве српском емиграцијом након Другог светског рата, често посматрају Цркву искључиво као инструмент националне или идеолошке мобилизације, при чему се њен унутрашњи теолошки садржај занемарује.[16]

Социолошка литература о религији у дијаспори нуди корисне концептуалне алате за разумевање институционалних конфликата у миграционом контексту, али се ретко директно примењује на случај Српске православне цркве. У том смислу, уочљив је јаз између теоријских модела који постоје у међународној литератури и конкретних историјских анализа српског дијаспорског искуства.[17] Управо овај јаз представља један од главних мотива истраживања изазова овог рада.

Полазиште рада је да се раскол не може адекватно разумети ни као искључиво „црквени проблем“, ни као пука последица политичких подела. Уместо тога, у раду се настојало да се покаже како се у расколу преламају различити нивои стварности: теолошки, институционални, политички и егзистенцијални. Такав приступ захтева одустајање од једноставних узрочно-последичних објашњења и прихватање комплексности као полазне тачке анализе.[18]

Аутор је, свестан чињенице да и сâм припада културном и историјском контексту који овде истражује, настојао да у раду своју сопствену позицију учиним дискретно видљивом, али не и доминантном. Дакле лични тон, који провејава текстом, није израз доминантно личног ангажмана, већ свесна методолошка одлука да се истраживач не

[14] Радић, *Држава и верске заједнице,* 201–225.
[15] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви,* 9–14.
[16] Момчило Павловић, “Српска политичка емиграција после Другог светског рата“, *Токови историје 1–2* (2006): 91–102.
[17] Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994), 145–162.
[18] José Casanova, “Religion, the New Millennium, and Globalization,” Sociology of Religion 62, no. 4 (2001): 415–441.

представља као неутрални посматрач изван историје, већ као одговоран тумач који је дужан да рефлектује сопствене претпоставке и ограничења.[19]

Из наведеног, ова хабилитација не претендује на коначну интерпретацију раскола Српске православне цркве у Америци. Циљ и задатак рада је да се понуди аналитички оквир који омогућава боље разумевање овог феномена и који може послужити као полазиште за даља истраживања како у области православне теологије и историје, тако и у ширем пољу проучавања религије у дијаспори. Управо у тој отворености ка даљем дијалогу осликава се једна од основних вредности овог рада.

[19] Pierre Bourdieu, *Science of Science and Reflexivity* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 88–95.

ТЕОРИЈСКИ И МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Истраживање раскола Српске православне цркве у Америци захтева теоријски и методолошки приступ који превазилази оквире искључиво институционалне или догађајне историје. Реч је о сложеном и дуготрајном процесу у којем се испреплићу еклисиолошки спорови, политичке и идеолошке поделе, искуство емиграције, питања националног идентитета, као и различита схватања црквеног ауторитета и канонског поретка. Због тога се раскол не може тумачити само као последица појединачних одлука црквених великодостојника, нити искључиво као одраз хладноратовских политичких сукоба, већ као појава настала у међудејству више историјских, теолошких и друштвених чинилаца.

Теоријски оквир овог рада заснива се на повезивању дијаспорске еклисиологије, социологије религије и историјског проучавања односа Цркве и политике. Такав приступ омогућава да се црквени живот у дијаспори сагледа као посебан облик институционалног и идентитетског организовања, у којем традиционални модели припадности, саборности и ауторитета више нису самоподразумевајући, већ постају предмет сталног тумачења, преиспитивања и оспоравања. Истовремено, политички контекст не посматра се као спољашња околност која је накнадно утицала на црквене односе, већ као један од важних елемената у обликовању ставова и поступака различитих актера.

У складу с тим, наредни пододељци најпре одређују значење дијаспорске еклисиологије и њену аналитичку примену на предмет истраживања, затим разматрају теоријске приступе у односу Цркве и политике, а потом образлажу методолошке поступке и корпус коришћених извора. Циљ овако постављеног оквира није да историјску грађу подреди унапред задатим теоријским моделима, већ да омогући њено критичко, контекстуализовано и интердисциплинарно тумачење. На тај начин ствара се основа за разумевање раскола као историјски условљеног процеса, али и као дубоке кризе црквеног јединства, ауторитета и колективног идентитета у специфичним условима српске дијаспоре.

Аналитички оквир дијаспорске еклисиологије

Полазећи од теме овог истраживања, немогуће је адекватно разумети раскол Српске православне цркве у Америци без јасно дефинисаног теоријског оквира који узима у обзир специфичности дијаспорског контекста. Дијаспора овде није схваћена искључиво као географска измештеност у односу на матицу, већ као сложен друштвени и културни простор у којем се традиционалне форме верског, националног и институционалног идентитета изнова преговарају, промишљају, примењују и трансформишу.[20]

У контексту наведеног, дијаспорски контекст може се разумети и кроз појам контекстуализације Јеванђеља. Она не подразумева прилагођавање садржаја вере тренутним друштвеним очекивањима, већ настојање да се непроменљиво јеванђелско сведочење разумљиво и одговорно саопшти у конкретним историјским и културним условима. Димитрије Попадић контекстуализацију представља као међусобно повезивање три елемента: познавања Божјег откривења у Светом писму и Светом предању, разумевања одређеног друштвеног контекста и изналажења примереног начина примене тог откривења у конкретној средини. Овај модел је посебно применљив на црквени живот у дијаспори, где верност предању и канонском поретку мора бити праћена осетљивошћу за културни, правни и друштвени положај верника у земљи усељења.[21]

У теолошком смислу, појам дијаспорске еклисиологије упућује на питање како се Црква као саборна и евхаристијска заједница остварује у условима који битно одступају од историјски обликованог модела „цркве у народу“. У дијаспори, Црква више није подразумевани оквир колективног живота, већ једна од могућих институционалних понуда у плуралистичком друштву. Ова чињеница дубоко утиче на начин на који верници доживљавају припадност, ауторитет и обавезу према црквеној заједници.[22]

Из тог разлога, у овом раду дијаспору посматрамо као простор у којем се еклисиолошке категорије излажу посебном притиску. Саборност, јединство и канонски поредак не функционишу више као самоподразумевајуће вредности, већ захтевају

[20] Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction* (London: Routledge, 2008), 1–17
[21] Димитрије Попадић, *Светосавски пример контекстуализације Еванђеља* (Нови Сад: МБМ-плас, 2002), 43.
[22] John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), 15–23.

сталну легитимацију. Истражујући раскол, настојало се да се покаже како управо у тим тачкама долази до пуцања институционалне кохезије, када различити актери почињу различито да тумаче шта значи бити „у Цркви“.[23]

Социологија религије нуди важне алате за разумевање ових процеса. Аутори који се баве религијом у модерном и глобализованом контексту указују на то да миграција често доводи до интензивирања религијског идентитета, али и до његове фрагментације. У таквим условима, религијске институције могу постати места конфликта између различитих визија заједнице, посебно када су оне додатно оптерећене политичким или идеолошким значењима.[24]

Истраживачко полазиште овог рада јесте да се управо то догодило у случају Српске православне цркве у Америци. Дијаспора је, под утицајем искуства егзила и хладноратовске политичке поделе, постала простор у којем је питање црквене верности било нераскидиво повезано са питањем политичког и моралног интегритета. У таквом контексту, еклисиолошка питања су неизбежно добила идеолошку димензију.[25]

Важно је нагласити да овај рад не користи дијаспорску еклисиологију као готов модел који се механички примењује на историјску грађу. Напротив, настојало се да се теоријски увиди стално проверавају на конкретном историјском материјалу, допуштајући да сама емпирија коригује и продубљује теоријска полазишта. Тај дијалектички однос између теорије и историје представља један од кључних методолошких принципа овог рада.[26]

На тај начин, дијаспорска еклисиологија у овом истраживању функционише као отворени аналитички оквир који омогућава разумевање раскола не као унутрашње девијације, већ као симптома дубљих спољашњих структурних напетости живота Цркве у дијаспори. Управо из тог разлога, у наредним поглављима овај концепт је коришћен као референтна тачку анализе историјских догађаја, институционалних одлука и искустава актера.

---

[23] Aristotle Papanikolaou, “Orthodoxy, Democracy, and the Challenge of Pluralism,” *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (2009): 876–902.
[24] Peter L. Berger, *The Desecularization of the World* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999), 2–18.
[25] Sabrina P. Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics* (Durham: Duke University Press, 1989), 159–175.
[26] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72–95.

Црква и политика: теоријски приступи

Једно од централних питања, које се намеће у анализи раскола Српске православне цркве у Америци, јесте питање односа између цркве и политике. У овом раду полази се од става да овај однос не треба посматрати као спољашњу и случајну везу, већ као структурни елемент модерног црквеног живота, нарочито у дијаспорским условима. У XX веку, религијске институције ретко делују у друштвеном вакууму; напротив, оне су готово увек у интеракцији са доминантним политичким, идеолошким и правним оквирима друштва у којем постоје.[27]

У контексту Хладног рата, однос Цркве и комунизма често није тумачен само као сукоб верске институције са одређеним обликом државне власти, већ као сучељавање два супротстављена погледа на човека, историју и смисао друштвеног живота. Такав приступ посебно је био присутан у српској политичкој и црквеној емиграцији. Милан К. Стојановић комунизам представља као идеолошки систем заснован на материјалистичком тумачењу стварности, у којем је религија посматрана као конкурентски и непожељан облик духовног ауторитета. Из такве перспективе, сукоб није био ограничен на питање институционалних права Цркве, већ је обухватао и различита схватања људске личности, слободе, моралне одговорности и крајњег циља друштва. Иако је Стојановићево тумачење изразито полемичко, оно је значајно као сведочанство идеолошког оквира у којем је део српске емиграције разумевао положај Цркве у комунистичкој Југославији.[28]

Класичне теорије социологије религије указују на то да процеси модернизације и секуларизације нису довели до нестанка религије из јавне сфере, већ до њене трансформације. Макс Вебер је већ у раним анализама указивао на сложену везу између религијских уверења и друштвеног деловања, наглашавајући да религијске идеје имају снажан потенцијал мобилизације и легитимизације политичких идеја.[29] Овај увид је од посебне важности за разумевање дијаспорских заједница, у којима религија често постаје један од ретких стабилних оквира колективног саморазумевања.

---

[27] Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 181–201.
[28] Стојановић, *Свештеник Антихрист*, 15–23.
[29] Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963), 1–24.

У савременој теорији, значајан допринос разумевању односа религије и политике дао је Хосе Касанова, који показује да религија у модерним друштвима не нестаје, већ се у јавном простору поново јавља у новим облицима.[30] Овај процес је нарочито уочљив у дијаспорским контекстима, где религијске институције често преузимају функције које превазилазе уско духовну сферу. Анализа дата у овом раду полази од претпоставке да је управо ова „јавна религија“ одиграла значајну улогу у обликовању позиције Српске православне цркве у америчком друштву током хладног рата.

У случају српске дијаспоре, однос између цркве и политике био је додатно оптерећен искуством насилне промене друштвеног поретка у матици. За велики део емиграције, комунистичка Југославија није била само политички неприхватљива држава, већ морално проблематичан поредак. У таквом контексту, Црква је често доживљавана као последња линија одбране „аутентичног“ националног и моралног идентитета.[31] Овај рад полази од става да је морализација политике кључна за разумевање радикализације црквених сукоба у дијаспори.

Теолошки гледано, овде се отвара питање граница између црквеног сведочанства и политичког ангажмана. У православној традицији не постоји јединствен и систематски разрађен модел односа цркве и државе, што оставља простор за различита тумачења у конкретним историјским околностима. Управо тај простор тумачења, у условима идеолошке поларизације, постаје потенцијално место конфликта. У случају раскола у Америци, различите визије односа према комунистичкој држави у Југославији трансформисале су се у различите еклисиолошке позиције.

Посебно значајан био је утицај америчког политичког и правног контекста на овај процес. За разлику од европских држава са историјом институционалне повезаности цркве и државе, Сједињене Америчке Државе функционишу у оквиру израженог принципа одвојености цркве и државе. Овај модел, међутим, не искључује религију из јавног простора, већ јој омогућава слободно деловање унутар цивилног друштва.[32] У таквом окружењу, црквене институције лакше улазе у јавне и политички обојене расправе, што додатно повећава ризик од унутрашњих подела.

---

[30] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 3–21.

[31] Радић, *Држава и верске заједнице,* 215–230.

[32] Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 142–160.

Узимајући у обзир ове теоријске увиде, у овом раду црква и политика се не посматрају као два одвојена и супротстављена поља, већ као сфере које се у конкретним историјским условима неизбежно прожимају. Рад настоји да покаже како је управо тај спој – у условима дијаспоре, хладног рата и трауме егзила створио оквир у којем је раскол постао могућ, и остао дуготрајан. Овакво разумевање односа цркве и политике представља неопходну теоријску основу за анализу историјских догађаја описаних у наредним поглављима.

Методологија истраживања и корпус извора

С обзиром на сложеност теме којом се ова хабилитација бави, неопходно је да методолошки приступ буде јасно артикулисан и експлицитно образложен. Раскол Српске православне цркве у Америци не може се адекватно анализирати применом само једне дисциплинарне перспективе, будући да он обухвата вишедеценијске историјске догађаје, институционалне процесе, теолошке расправе и социјалне последице. Због тога је истраживање засновано на интердисциплинарном приступу који комбинује методе историје, теологије и социологије религије.[33]

У историјском смислу, рад се ослања на критичку анализу примарних и секундарних извора, при чему се настојало да се реконструкцију догађаја не сведе на хронолошко набрајање, већ да се тумаче у светлу ширих друштвених и политичких околности. Историјски метод овде није схваћен као неутрално „приказивање прошлости“, већ као аналитички поступак који подразумева избор, контекстуализацију и интерпретацију извора.[34] Посебна пажња је посвећена да се избегну ретроспективни поједностављени и анахрони судови.

Теолошка анализа у овом раду усмерена је пре свега на еклисиолошке категорије које се појављују у контексту раскола: ауторитет, саборност, јединство и канонски поредак. При томе се није пошло од нормативног теолошког модела који би служио као мерило „исправности“, већ од питања како су ове категорије схваћене, тумачене и коришћене од стране актера у конкретном историјском контексту. Овакав приступ омогућава да се теологија сагледа као жива и динамична категорија, а не као апстрактан систем непроменљивих норми.[35]

[33] Alan Bryman, *Social Research Methods* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 35–52.
[34] Marc Bloch, *The Historian's Craft* (New York: Vintage Books, 1953), 24–38.
[35] Zizioulas, *Being as Communion*, 49–65.

Социолошка перспектива коришћена је као допуна историјској и теолошкој анализи. Концепти као што су институционални конфликт, идентитет у дијаспори, легитимност ауторитета и динамика групних подела омогућили су да се раскол сагледа као друштвени процес који има своју унутрашњу логику и своје фазе развоја.[36] Ова перспектива је била посебно корисна у анализи дуготрајности раскола и његових последица по свакодневни живот црквених заједница.

Корпус извора на којима се рад заснива обухвата више категорија материјала. Пре свега, коришћени су званични документи Српске православне цркве, укључујући одлуке Светог архијерејског сабора, саопштења црквених тела и преписку релевантних црквених актера, у мери у којој су били доступни. Поред тога, значајан део анализе ослања се на мемоарску публицистичку грађу и текстове који су настајали унутар саме дијаспоре, а који одражавају унутрашњу перцепцију и интерпретацију раскола.[37]

Овим изворима се у раду приступало са одређеним степеном критичке опрезности, имајући у виду њихову често изражену идеолошку и апологетску обојеност.

Карактеристичан пример такве грађе представља књига Велибора Џомића *Страдање Српске цркве од комуниста*. Она садржи документарне податке, црквена саопштења, представке државним органима и биографска сведочанства, али је истовремено обликована снажним конфесионалним и антикомунистичким интерпретативним оквиром. Због тога се у овом раду не користи само као извор за реконструкцију појединачних догађаја, већ и као сведочанство о начину на који је унутар СПЦ током посткомунистичког периода конструисано и преношено сећање на репресију. Разликовање документарног слоја од ауторовог вредносног тумачења омогућава да се ова публикација употреби критички, без занемаривања њене важности за разумевање црквеног колективног памћења.[38]

Уместо да их одбаци као „непоуздане“, аутор је настојао да их чита као сведочанства о начинима на које су актери разумевали сопствену позицију и

[36] Bryan S. Turner, Religion and Social Theory (London: Sage, 2011), 189–205.
[37] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 33–47.
[38] Велибор В. Џомић, *Страдање Српске цркве од комуниста* (Цетиње: Светигора, 1997), 6–7, 320–331, 357–365.

оправдавали своје поступке. Такав приступ омогућава да се раскол не посматра само као акумулирани низ одлука „одозго“, већ и као доживљено искуство заједнице.[39]

Коначно, методолошки је важна и сама ауторска истраживачка позиција. Аутор припада културном и конфесионалном простору који истражује, те је свестан опасности од идентификације са једном страном или од неосвешћене нормализације одређених субјективних наратива. Управо због тога, настојао је да личну упућеност у контекст користи искључиво као аналитичку предност, а не као извор пристрасности. Рефлексивни однос према сопственој позицији представљао је неопходан предуслов научне одговорности у истраживању овако осетљиве теме.[40]

[39] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 71–88.
[40] Bourdieu, *Science of Science and Reflexivity*, 66–89.

I. ИСТОРИЈСКИ И ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКИ КОНТЕКСТ

I.1. Српска православна црква у Југославији након 1945. године

С анализом раскола Српске православне цркве у Америци, неопходно је најпре сагледати положај Српске православне цркве у Југославији након Другог светског рата, будући да је управо однос дијаспоре према црквеној власти у матици представљао једну од централних тачака овога спора. Раскол из 1963. године не може се разумети изоловано од контекста у којем је Патријаршија у Београду деловала под условима социјалистичког политичког система, обележеног изразитим идеолошким неповерењем према религији и црквеним институцијама.[41]

Након 1945. године, нова комунистичка власт у Југославији, након катастрофалних ликвидација значајног броја свештеника, приступила је систематском ограничавању јавног утицаја Српске православне цркве. Мере које су спровођене обухватале су конфискацију црквене имовине, укидање веронауке у школама, ограничења у раду богословских школа и надзор над избором и деловањем црквених великодостојника.

Ограничавање црквеног деловања спроводило се кроз више међусобно повезаних административних, материјалних и образовних мера. Поред одузимања земљишта и друге имовине, државна контрола обухватала је отежавање обнове и изградње храмова, ограничење верске наставе, надзор над црквеном штампом и условљавање рада богословских установа. Велибор Џомић, ослањајући се и на представке црквених органа државним властима, указује да је веронаука формално могла бити извођена изван школе, али да су ученици и родитељи у пракси били изложени различитим облицима притиска. Истовремено, издавање црквене периодике било је ограничавано несташицом папира, малим одобреним тиражима и административном контролом штампања. Ови механизми показују да потискивање Цркве није спровођено само непосредном репресијом, већ и систематским сужавањем њених материјалних, просветних и комуникацијских могућности.[42]

[41] Радић, *Држава и верске заједнице,* 45–78.
[42] Џомић, *Страдање Српске цркве од комуниста,* 322–331.

Иако степен репресије није био једнак у свим фазама социјалистичког периода, Црква је током читавог послератног раздобља функционисала у условима структурне зависности и сталног притиска државе.[43]

У том контексту, црквени врх био је принуђен да развије стратегију институционалног опстанка. Рад полази од претпоставке да су компромиси које је Патријаршија у Београду била приморана да прави били условљени пре свега настојањем да се очува континуитет црквеног живота унутар земље. Међутим, управо ови компромиси постали су предмет оштрих критика српске емиграције, која их је често тумачила као знак колаборације са „безбожним режимом“.[44]

Оно што дату ситуацију чини парадоксалном јесте чињеница да у емиграцији, иако је међу грађанством то било препознато, однос државе према цркви као институцији није био декларисан и јасно протумачен нити осуђен од шире јавности, па чак ни од самих верника.

Оштрина оваквих оцена не може се разумети само као производ политичке искључивости емиграције. Она је била повезана и са колективним памћењем ратног и непосредно послератног страдања свештенства, одузимања црквене имовине и јавног потискивања религије. У црквеној публицистици то искуство је обликовано као наратив о мучеништву и институционалном угрожавању СПЦ. Џомићева књига представља карактеристичан пример таквог приступа: у њој се репресија над свештенством, архијерејима и црквеним установама тумачи као део ширег идеолошког сукоба комунистичке власти са Црквом. Без обзира на полемички карактер појединих формулација и потребу да се наведени подаци проверавају другим изворима, овакав наратив је важан за разумевање начина на који је део дијаспоре доживљавао Патријаршију у Београду: не само као црквену управу у матици, већ и као институцију чија је слобода деловања сматрана озбиљно ограниченом.[45]

Битно је истаћи да однос између државе и Српске православне цркве у Југославији није био статичан. Након раних година отворене репресије, уследио је период релативне стабилизације, посебно након југословенског разлаза са Совјетским Савезом 1948. године. Ипак, и у каснијим фазама социјализма, држава је задржала

[43] Ibid., 101–134.
[44] Павловић, „Српска политичка емиграција“, 85–97.
[45] Џомић, *Страдање Српске цркве од комуниста*, 6–7, 26–27, 320–325, 357–365.

инструменте контроле над црквеним животом, што је значајно утицало на начин на који су одлуке црквених органа перципиране у дијаспори.[46]

Истражујући овај период, може се уочити да је један од кључних проблема у комуникацији између матице и дијаспоре био недостатак поверења. Док је црквено руководство у Београду настојало да одлуке оправда институционалним и пастирским разлозима, српска емиграција је те исте одлуке тумачила кроз призму сопственог политичког искуства и трауме егзила. Овај јаз у перцепцији временом је постао структурни проблем, који је припремио терен за каснији отворени сукоб.[47]

Посебно је важно истаћи да се питање легитимитета црквеног ауторитета у овом периоду постепено трансформисало. У условима у којима је држава отворено оспоравала друштвену улогу религије, сваки облик институционалне сарадње са властима могао је бити интерпретиран као компромис на рачун вере, па чак и издаја српских националних интереса. Истраживање у овом раду показује да је управо ова логика „моралне чистоте“ одиграла значајну улогу у радикализацији ставова унутар дијаспоре, где је црквени ауторитет све више мерен политичком неподобношћу, а не еклисиолошким критеријумима.[48]

[46] Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, 171–186.
[47] Aleksandar Raković, *Srpska crkva u dijaspori* (Beograd: Catena mundi, 2014), 62–74; “St. Sava Serbian Orthodox Church Controversy,” *Encyclopedia of Cleveland History*; “Saint Sava Serbian Orthodox Cathedral: A Community and a Church Divided and Reunited,” *Cleveland Historical*.
[48] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 220–231.

II. Српска емиграција у Северној Америци након Другог светског рата

Да би се раскол Српске православне цркве у Америци адекватно разумео, неопходно је посветити посебну пажњу структури и карактеру српске емиграције у Северној Америци након Другог светског рата. Наиме, раскол није настао у институционалном вакууму, већ унутар конкретне емигрантске заједнице чије је колективно искуство било обележено ратом, поразом српских националних покрета, снага и војних јединица, прогонством и дубоком политичком поларизацијом.[49]

Послератна српска емиграција у Сједињеним Америчким Државама и Канади била је у великој мери хетерогена по социјалном и образовном саставу, али ју је првенствено повезивало снажно антикомунистичко опредељење. За значајан део емиграната, одлазак из Југославије није представљао економску миграцију, већ нужно бекство и политички егзил. Ова чињеница имала је далекосежне последице по начин на који су емигранти доживљавали матицу, државу, али и Српску православну цркву која је у њој деловала.[50]

У таквом контексту, Црква у дијаспори постала је много више од верске институције. Она је функционисала као централно место очувања националног идентитета, културног памћења и политичког наратива о „изгубљеној домовини“. Примењена анализа у овом раду показује да су црквене општине у Америци и Канади често преузимале улогу друштвених и културних центара, у којима су се преплитали религијски, национални и политички садржаји[51]. Ова симбиоза је, с једне стране, доприносила очувању заједнице, али је, с друге стране, стварала простор за идеолошку радикализацију и све отвореније супротстављање свему што из матице долази.

Посебно је важно нагласити да је у емигрантском контексту дошло до изражене морализације политичких позиција. Антикомунизам није био схваћен искључиво као политички став, већ као морални императив, па чак и као мерило верске исправности. У таквом амбијенту, сваки облик контакта или институционалне везе са Патријаршијом у Београду могао је бити интерпретиран као издаја не само националних, већ и духовних вредности.

---

[49] Marko Živković, *Serbian Dreambook: National Imaginary in the Time of Milošević* (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 21–34.
[50] Павловић, „Српска политичка емиграција“, 73–85.
[51] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 75–92.

Истражујући емигрантску штампу, мемоаре и јавне наступе водећих личности српске дијаспоре, уочило се да је неповерење према „цркви у матици“ било присутно много пре формалног раскола. Ово неповерење није било истоветно све време, али је временом попримило институционалне облике, нарочито у круговима који су се окупљали око појединих црквених и политичких лидера, а пре свих владике Дионисија.[52] На тај начин, раскол се постепено припремао на нивоу колективне свести, пре него што је постао формално-правна чињеница.

Унутар српске емиграције постојале су и различите струје и ставови, који нису увек били подједнако радикални. Ипак, доминантни јавни дискурс био је обликован од стране гласнијих и боље организованих група, које су успеле да своју интерпретацију односа између Цркве и политике наметну као нормативну. Истраживање у овом раду указује на то да су умеренији гласови често остајали маргинализовани, што је додатно сужавало простор за дијалог и компромис.[53]

Управо у оваквом друштвеном и идеолошком оквиру појављује се и деловање епископа америчко-канадског Дионисија, чија ће улога у наредном поглављу бити детаљније анализирана. Његов ауторитет у дијаспори био је нераскидиво повезан са структуром и очекивањима емигрантске заједнице, што значи да се његово деловање не може разумети изоловано од ширег контекста у којем је деловао. Овај контекст, обликован политичким егзилом и морализованим антикомунизмом, представљао је плодно тле за ескалацију конфликта који ће кулминирати 1963. године.

[52] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 39–54.
[53] Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 112–126.

II.1. Српска православна црква у Америци пре 1963. године: институционални развој и нарастање тензија

У складу са анализом положаја Српске православне цркве у Југославији и структуре српске емиграције у Северној Америци, неопходно је посебно сагледати унутрашњи развој Српске православне цркве у Америци у периоду који је претходио формалном избијању раскола 1963. године. Анализа догађаја показује да су кључне институционалне и идеолошке тензије постојале знатно раније и да је раскол представљао кулминацију дуготрајног процеса, а не изненадни прекид црквеног јединства.[54]

Након Другог светског рата, Српска православна црква у Америци нашла се у специфичној позицији. Са једне стране, постојала је потреба за институционалном стабилизацијом и јачањем епархијских структура у условима наглог пораста броја верника. Са друге стране, црквени живот је био снажно обележен политичким ставовима и очекивањима емигрантске заједнице, која је од Цркве често захтевала јасно и недвосмислено антикомунистичко позиционирање.[55] Ова двострука очекивања поставила су темеље за касније конфликте.

Посебну улогу у овом процесу имао је епископ америчко-канадски Дионисије (Миливојевић), који је од краја четрдесетих година постао централна фигура црквеног живота српске дијаспоре у Северној Америци. Истражујући доступне изворе, може се закључити да је Дионисијев ауторитет почивао не само на његовој канонској функцији, већ и на снажној идентификацији са политичким и моралним ставовима већине у емигрантској заједници.[56] Он је у јавном дискурсу перципиран као симбол отпора комунистичком режиму, што му је обезбедило широку подршку међу свештенством и верницима.

Истовремено, однос између епископа Дионисија и Патријаршије у Београду постајао је све сложенији. Институционалне несугласице, које су у почетку имале карактер административних и канонских питања, а временом су добијале јасну политичку димензију. Одлуке и ставови црквених органа у Београду тумачени су у

[54] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 93–108.
[55] Павловић, „Српска политичка емиграција“, 98–110.
[56] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 55–68.

дијаспори кроз призму односа према комунистичкој држави, што је значајно сузило простор за дијалог и компромис.[57]

Посебан извор тензија представљало је питање црквене имовине и управљања црквеним општинама. У америчком правном контексту, црквене заједнице су биле регистроване као правна лица, што је омогућавало значајан степен локалне аутономије. Ова правна специфичност често је била у супротности са канонским разумевањем црквеног поретка, што је додатно подстицало конфликте између епархијске власти, локалних одбора и централних црквених органа.[58]

У овом периоду може се уочити и постепена трансформација унутрашњег дискурса у дијаспори. Критика Патријаршије у Београду више није била усмерена само на поједине одлуке, већ је све чешће попримала облик опште сумње у легитимитет црквеног руководства у матици. Управо овај помак од критике ка оспоравању представљао је кључну прекретницу која је омогућила касније институционално одвајање.[59]

Истражујући овај период, увидело се да је Српска православна црква у Америци пре 1963. године функционисала у стању латентне кризе. Иако формално јединство није било доведено у питање, унутрашње напетости су постепено подривале институционално поверење и саборност. Раскол који ће уследити није, стога, био изненадни лом, већ резултат дуготрајног процеса у којем су се преплитали лични ауторитети, политичка уверења и структурне слабости дијаспорског црквеног живота.

[57] Радић, *Држава и верске заједнице,* 230–245.
[58] Jenkins, *The Next Christendom*, 154–168.
[59] Pierre Nora, *Realms of Memory: Rethinking the French Past* (New York: Columbia University Press, 1996), 3–12.

III. ОДЛУКЕ СВЕТОГ АРХИЈЕРЕЈСКОГ САБОРА И ИЗБИЈАЊЕ РАСКОЛА (1963)

III.1. Саборске одлуке и разрешење епископа Дионисија

С обзиром на претходне анализе институционалних и идеолошких тензија унутар Српске православне цркве у Америци, 1963. година представљала је тачку у којој су дуготрајни сукоби добили свој формално-правни израз. Одлуке Светог архијерејског сабора Српске православне цркве донете те године не могу се разумети као изоловани административни акт, већ као кулминација сложеног процеса у којем су се преплитали канонски, политички и лични фактори.[60]

Свети архијерејски сабор је 1963. године донео одлуку о разрешењу епископа америчко-канадског Дионисија (Миливојевића) управе над епархијом, позивајући се на канонске разлоге и потребу очувања црквеног поретка.

Према приказу Ђоке Слијепчевића, сукоб није избио изненада, већ је био завршна фаза вишегодишњег погоршавања односа између епископа Дионисија и централних црквених органа. Посебно спорна била су питања надлежности над црквено-школским општинама, начина управљања епархијом, односа према одлукама Светог архијерејског сабора и планиране реорганизације Америчко-канадске епархије. Дионисије је такве поступке доживљавао као недопустиво ограничавање епископске власти, док су Сабор и Синод његово држање тумачили као одбијање канонске послушности. Тако је административни и канонски спор постепено прерастао у кризу црквеног ауторитета и поверења.[61]

У званичним образложењима истицани су проблеми у управљању епархијом, непослушност одлукама Сабора и нарушавање саборности као основног принципа црквеног живота.[62] Међутим, анализа аутора рада указује на то да су ови формални разлози у дијаспори доживљени као секундарни у односу на политички контекст у којем су одлуке донете.

За значајан део српске емиграције, одлука о разрешењу Дионисија није тумачена као унутрашње црквено питање, већ као доказ да је Патријаршија у Београду под

[60] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 69–82.
[61] Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, књ. III: *За време Другог светског рата и после њега* (Београд: Београдски издавачко-графички завод, 1991), 348–367.
[62] Радић, *Држава и верске заједнице,* 246–258.

утицајем комунистичке државе. Ова интерпретација била је у складу са већ постојећим неповерењем према црквеним властима у матици и уклопила се у доминантни емигрантски наратив о „поробљеној цркви“.[63] У таквом амбијенту, канонски аргументи су губили снагу пред морално-политичким тумачењима.

Посебно је значајно истаћи да је епископ Дионисије одбио да прихвати одлуке Сабора, доводећи у питање њихов легитимитет. Овај чин представљао је кључни моменат ескалације сукоба, јер је по први пут институционално јединство Српске православне цркве у дијаспори било отворено доведено у питање. Овај отпор био дочекан са снажном подршком дела свештенства и верника, који су у Дионисијевом ставу препознали одбрану „слободе цркве“.[64]

Слијепчевићев приказ показује да Дионисијева подршка није почивала само на његовој личности или епископском положају. Значајан део послератне емиграције сматрао је да црквена управа у Београду, делујући у условима комунистичке државе, више није у стању да потпуно слободно одлучује о животу Цркве у дијаспори. Због тога су саборске мере против Дионисија тумачене не само као канонска дисциплинска одлука него и као политички мотивисан напад на антикомунистички оријентисану емиграцију. У таквој атмосфери лична лојалност епископу повезивала се са одбраном верске слободе, националног идентитета и аутономије српских црквених заједница у Америци.[65]

Година 1963, означава прелазак са латентног конфликта на отворени институционални раскол. Одлуке Сабора, уместо да доведу до смиривања стања, деловале су као катализатор већ постојећих подела. Овај исход, по мишљењу аутора, указује на дубину кризе поверења која је у том тренутку већ постојала између дијаспоре и црквеног руководства у матици.

III.2. **Реакције у дијаспори и институционализација раскола**

[63] Павловић, „Српска политичка емиграција“, 111–124.
[64] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 109–121.
[65] Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, III, 368–381.

Одлуке Светог архијерејског сабора из 1963. године изазвале су снажне и непосредне реакције у српској дијаспори у Северној Америци. Ове реакције у великој мери биле су условљене већ формираним наративима о положају Цркве у комунистичкој Југославији, те да саме саборске одлуке нису биле доживљене као почетак кризе, већ као потврда сумњи које су дуго постојале.[66]

Значајан део свештенства и верника одбио је да прихвати разрешење епископа Дионисија, доводећи у питање канонску исправност и морални легитимитет одлука донетих у Београду. У јавним иступима и интерним саопштењима, Сабор је представљан као тело које делује под политичким притиском државе, што је, у очима емигрантске заједнице, доводило у питање његову аутономију и духовни ауторитет.[67] Овакво тумачење нашло је плодно тле у контексту хладног рата, где је идеолошка поларизација додатно појачавала осећај моралне искључивости.

Убрзо након саборских одлука, у дијаспори је дошло до конкретних корака који су означили почетак институционализације раскола. Формиране су паралелне црквене структуре које су одбациле јурисдикцију Патријаршије у Београду и прогласиле се наставком „слободне“ Српске православне цркве. Овај процес није био спонтан, већ резултат координисаних активности појединих црквених и световних лидера у дијаспори.[68]

Посебно је значајно да је у овом периоду дошло до редефинисања еклисиолошких аргумената. Јединство Цркве више није схватано као саборна категорија заснована на канонском поретку, већ као идеолошко јединство у отпору комунизму. У таквом дискурсу, верност епископу Дионисију и одбацивање Патријаршије у Београду представљани су као услови очувања „истинске“ Цркве.[69] Ова трансформација појма црквеног јединства представља један од кључних теоријских увида овог рада.

Правни и друштвени контекст Сједињених Америчких Држава одиграо је важну улогу у одржавању раскола. Регистрација црквених општина као самосталних правних лица омогућила је да се сукоби око имовине и управљања пренесу на судове, чиме је раскол добио и правно-институционалну димензију. Наведена чињеница показује да су

[66] Raković, *Srpska crkva u dijaspori*, 122–136.
[67] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви,* 83–97.
[68] Павловић, „Српска политичка емиграција“, 125–138.
[69] Zizioulas, *Being as Communion*, 141–155.

ови судски спорови не само продужили и продубили конфликт, већ су га додатно учврстили, јер су обе стране настојале да своју позицију легитимишу кроз секуларне правне механизме.[70]

Истовремено, унутар саме дијаспоре дошло је до дубоких социјалних последица раскола. Црквене општине, породице и локалне заједнице биле су подељене, често на начин који је превазилазио црквена питања и захватао целокупан друштвени живот. Раскол је дефинитивно функционисао као фактор дуготрајне социјалне фрагментације, чије су последице осећане деценијама након формалног раздвајања.[71]

У овој фази, раскол Српске православне цркве у Америци престаје да буде само реакција на конкретне саборске одлуке и постаје стабилизовани систем паралелних институција, наратива и идентитета. Управо ова институционализација објашњава његову дуготрајност и отпорност на покушаје брзог решавања. Раскол се, у том смислу, трансформише из кризе у „нормално стање“, што ће имати далекосежне последице не само по црквени живот у дијаспори, већ и на бројне односе унутар породица.

III.3. Формирање „Слободне Српске православне цркве“: еклисиолошка и институционална логика раскола

Након одлука Светог архијерејског сабора и њиховог одбијања у значајном делу српске дијаспоре, процес раскола улази у фазу институционалне консолидације. Формирање тзв. „Слободне Српске православне цркве“ представљало је покушај да се настало стање легитимише не само политички и морално, већ и еклисиолошки. Раскол више није био представљен као привремени отпор одређеним одлукама, већ као нужан корак у очувању „аутентичне“ црквене традиције.[72]

У јавним документима и саопштењима „Слободне СПЦ“, централно место заузимала је тврдња да је Патријаршија у Београду деловала под контролом комунистичке државе, те да је самим тим изгубила способност да слободно и саборно управља црквеним животом. На основу овакве интерпретације, институционално одвајање било је представљено као акт одбране слободе Цркве, а не као раскол у

[70] Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 89–103.
[71] Wilson, *Religion in Sociological Perspective,* 132–146.
[72] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 98–112.

канонском смислу.[73] Управо овај семантички помак – од „раскола“ ка „ослобођењу“ – био кључан за саморазумевање новоформиране структуре.

Еклисиолошки гледано, аргументација „Слободне СПЦ“ ослањала се на селективно тумачење канонског предања. Посебно је наглашавано право епископа и локалне цркве да се супротставе неправедним или неканонским одлукама виших црквених тела. Међутим, ови аргументи су често били измештени из свог изворног контекста и прилагођени конкретним политичким потребама дијаспоре.[74] На тај начин, канонско право је коришћено као средство легитимације већ донетих институционалних одлука.

Институционално, „Слободна СПЦ“ је релативно брзо развила паралелну црквену инфраструктуру. Тај процес није представљао само декларативно одвајање од црквених органа у Београду. Уследило је формирање сопствених саборских и управних тела, окупљање свештенства и црквено-школских општина које су остале уз Дионисија, као и борба за контролу над храмовима, манастиром Светог Саве у Либертивилу и другом епархијском имовином. Истовремено је структура лојална Патријаршији настојала да спроведе реорганизацију дотадашње Америчко-канадске епархије и успостави ново епархијско уређење. Од тог тренутка више нису постојале само две супротстављене интерпретације истог спора, већ две паралелне организације које су полагале право на исти црквени, историјски и имовински континуитет.[75]

Успостављени су сопствени управни органи, епархијске структуре и облици јавног представљања, што је омогућило дуготрајно функционисање изван јурисдикције Патријаршије у Београду. Ова организација и институционална стабилизација била је један од кључних разлога зашто раскол није остао ограничен на једну генерацију емиграната, већ је постао наслеђена реалност.[76]

Посебну улогу у одржавању раскола играо је дискурс историјске мисије. „Слободна СПЦ“ се често представљала као привремени чувар истинског православља до тренутка „ослобођења“ Цркве у матици, односно до очекиваног пада комунизма и враћања демократије у Србији и Југославији. Ова есхатолошка пројекција, усмерена ка

[73] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 137–152.
[74] Meyendorff, *The Orthodox Church,* 201–214.
[75] Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, III, 382–401.
[76] Wilson, *Religion in Sociological Perspective,* 147–160.

будућем историјском преокрету, омогућавала је да се институционална подела оправда као нужан, али пролазан стадијум. Управо овај наратив „скорог и брзог пада комунизма у блиској будућности“ допринео је нормализацији раскола у свести верника.[77]

Истовремено, раскол је произвео дубоке последице по унутрашњи живот дијаспорске заједнице. Формирањем паралелних црквених структура, верници су били приморани да се опредељују не само у погледу институционалне припадности, већ и у погледу политичког и моралног идентитета. Овај процес је често доводио до дуготрајних личних и породичних подела, које су се преносиле и на наредне генерације.[78]

Управо у овој фази постаје јасно да раскол Српске православне цркве у Америци није био само конфликт око једне личности или једне одлуке, већ дубока криза еклисиолошког саморазумевања у условима дијаспоре. Формирање „Слободне СПЦ“ представљало је покушај да се та криза разреши институционалним средствима, али је истовремено створило нове проблеме који ће обележити наредне деценије црквеног, али и ширег друштвеног живота емиграције.

[77] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 231–245.
[78] Davie, *Religion in Modern Europe*, 119–133.

IV. ЖИВОТ У РАСКОЛУ (1963–1991): ЦРКВЕНА ПРАКСА, КОНФЛИКТИ И СВАКОДНЕВИЦА

IV.1. Паралелне црквене структуре и подељене заједнице

Након институционалног формирања паралелних црквених структура, раскол Српске православне цркве у Америци улази у фазу дуготрајне стабилизације. Чињеница је да се у периоду након 1963. године раскол више не доживљава као привремена криза, већ као нова, иако болна, реалност црквеног живота у дијаспори. Управо у овом периоду постаје јасно да раскол није само проблем црквеног врха, већ феномен који дубоко захвата локалне заједнице и свакодневни живот верника.[79]

У пракси, раскол се манифестовао кроз постојање паралелних епархијских и парохијских структура, често у истим градовима или чак истим квартовима. Верници су били приморани да се опредељују између „званичне“ Српске православне цркве и „Слободне СПЦ“, при чему овај избор није био само административне природе. Важно је указати на чињеницу да је избор институционалне припадности црквеној организацији често подразумевало и прихватање одређеног политичког и моралног наратива.[80]

Институционална подела није се, међутим, ограничавала само на епархијске и парохијске структуре, већ се постепено преносила и на шири културни, образовни и комуникацијски простор српске дијаспоре.

Иако је жариште сукоба било у Сједињеним Америчким Државама и Канади, његове последице нису остале ограничене на Северну Америку. Поделе су се преносиле у западноевропске црквене општине, нарочито у срединама у којима је послератна политичка емиграција имала снажан утицај. У Великој Британији, Немачкој и другим деловима Западне Европе јављала су се спорења о јурисдикцији, односу према Патријаршији и избору свештенства. Најизразитије последице изван Северне Америке биле су у Аустралији и на Новом Зеланду, где су настале паралелне парохије и црквене организације, па је подела обухватила не само богослужбени живот него и црквену

[79] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 153–168.
[80] Wilson, *Religion in Sociological Perspective,* 161–176.

имовину, школство, штампу и културну делатност. Амерички раскол је тако прерастао у шири проблем црквеног устројства српске дијаспоре.[81]

Обе стране развијале су сопствене црквене публикације, календаре, уџбенике, парохијске билтене и канале дистрибуције штампаног материјала. На тај начин припадност одређеној црквеној јурисдикцији постајала је видљива не само кроз место богослужења и однос према црквеној управи, већ и кроз избор публикација, тумачење историје раскола и учешће у одговарајућим културним и просветним активностима. Компаративни увид у српске црквене заједнице у Аустралији показује да је институционална подела довела до стварања две паралелне инфраструктуре штампе и издаваштва, у оквиру којих су настајали засебни календари, уџбеници, зборници и књиге. Иако је овај процес продубљивао идеолошку и институционалну одвојеност, он је истовремено имао парадоксалну последицу у виду повећања броја публикација и разноврсности српске емигрантске издавачке продукције.[82]

Посебно тешке последице раскола биле су видљиве на нивоу парохијског живота. У бројним случајевима, долазило је до подела унутар истих црквених општина, што је резултирало дуготрајним конфликтима око права коришћења храмова, парохијских домова и друге црквене имовине. Ови спорови нису ретко прерастали у судске процесе, чиме је раскол добијао додатну, секуларно-правну димензију.[83]

Најизразитији пример представља судски спор између присталица епископа Дионисија Миливојевића и представника црквене структуре лојалне Патријаршији у Београду. Поступак је покренут пред судом округа Лејк у Илиноису још 1963. године, непосредно након Дионисијевог уклањања са положаја и реорганизације Америчко-канадске епархије. Обе стране захтевале су судску потврду права на управљање епархијским корпорацијама, манастиром Светог Саве у Либертивилу и другом црквеном имовином. Спор је трајао више од једне деценије и доспео је до Врховног суда Сједињених Америчких Држава, који је 1976. године пресудио да грађански судови не могу преиспитивати одлуке највиших органа једне хијерархијски уређене цркве о смењивању епископа и унутрашњој организацији. Овај случај јасно

[81] Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, III, 402–421, 422–427.
[82] Светислав Рајшић, „Прилози за библиографију српске књижевности у Аустралији 1941–1991" (докторска дисертација, Универзитет у Новом Саду, Педагошки факултет у Сомбору, 2026), 69–70.
[83] Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, 104–121.

показује како је настојање обе стране да своје претензије потврде ауторитетом америчких судова продужило сукоб и претворило унутрашњу црквену кризу у значајан спор о границама државног мешања у верска питања.[84]

Врховни суд САД је одлуку донео 21. јуна 1976. године**,** пресудивши да је Врховни суд Илиноиса недопустиво ушао у питања црквеног уређења када је оцењивао ваљаност Дионисијевог уклањања и поделе епархије.[85]

Истражујући доступну документацију и сведочанства, уочава се да су судски спорови имали двоструки ефекат. С једне стране, они су служили као средство за решавање конкретних имовинских питања. С друге стране, њихово дуготрајно трајање доприносило је продубљивању неповерења и учвршћивању подела, јер је свака страна настојала да своју позицију легитимише не само црквеним, већ и државним ауторитетом.[86]

Раскол је имао и значајне генерацијске последице. Док су припадници прве емигрантске генерације раскол доживљавали као морално и политички питање од прворазредног значаја, код млађих генерација приметан је постепени губитак разумевања за историјске узроке подела. Чињеница је да је код друге и треће генерације Срба у Америци раскол често перципиран као „наслеђени конфликт“, чије значење није увек било јасно, али су његове последице и даље обликовале црквени живот.[87]

Истовремено, раскол је утицао и на мисионарску и пастирску делатност Цркве. Подељеност ресурса, свештенства и верника ослабила је способност обе структуре да се адекватно суоче са изазовима асимилације и секуларизације у америчком друштву. Овај аспект је један од најмање истражених, али и најзначајнијих дугорочних ефеката раскола.[88]

У целини посматрано, период од 1963. до краја осамдесетих година може се описати као време „нормализације раскола“. Поделе су постале део свакодневице, институционално утврђене и друштвено прихваћене, иако никада у потпуности легитимисане. Ова нормализација створила је парадоксалну ситуацију у којој је раскол

---

[84] *Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States of America and Canada v. Milivojevich*, 426 U.S. 696 (1976), нарочито 698–699, 708–724.
[85] *Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States of America and Canada v. Milivojevich*, 60 Ill. 2d 477, 328 N.E.2d 268 (1975), 479–480.
[86] Jenkins, *The Next Christendom*, 169–184.
[87] Davie, *Religion in Modern Europe*, 134–150.
[88] Berger, *The Sacred Canopy*,145–162.

био истовремено оспораван на нивоу принципа, али прихваћен као чињеница у пракси црквеног и целокупног друштвеног живота у емиграцији.

Искуство српске дијаспоре у Аустралији показује и једну наизглед противречну последицу овог процеса. Иако је раскол слабио црквено јединство и умножавао материјалне и организационе трошкове, потреба обе стране да очувају и легитимишу сопствену заједницу подстицала је развој засебних културних и издавачких активности. Институционална подела је тако, поред несумњиво негативних духовних и друштвених последица, могла произвести и повећање броја публикација, тиража и жанровске разноврсности. Тај парадокс не умањује тежину раскола, већ показује да се подељене заједнице нису само пасивно одржавале, него су стварале сопствене механизме културне репродукције и институционалног самопотврђивања.[89]

IV.2. Судски спорови, црквена имовина и правни оквир раскола

Један од кључних фактора који је допринео дуготрајности раскола Српске православне цркве у Америци били су судски спорови око црквене имовине и управљања парохијама. Раскол се. дакле, није одржавао искључиво теолошким или идеолошким аргументима, већ и кроз секуларно-правне механизме који су омогућили његову институционалну стабилизацију. У том смислу, правни оквир Сједињених Америчких Држава одиграо је далеко значајнију улогу него што се то често признаје у црквеним интерпретацијама.[90]

У америчком правном систему, верске заједнице функционишу као правна лица регистрована у складу са државним законодавством, што подразумева висок степен аутономије локалних заједница. Овај модел, иако у складу са принципом раздвајања цркве и државе, створио је специфичну ситуацију у којој су црквене општине могле да оспоравају надлежност епархијских и патријаршијских органа пред секуларним судовима. Управо ова правна могућност била је један од кључних разлога зашто су имовински спорови постали централно поље конфликта.[91]

Судски спорови су изискивали вишемилионске трошкове суђења, заступања странака од стране адвоката и дуготрајног одржавања спорне имовине, доприносећи да

[89] Рајшић, „Прилози за библиографију српске књижевности у Аустралији", 69–70.
[90] Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, 122–138.
[91] Jenkins, *The Next Christendom,* 185–201.

се раскол трајно „укорени" у институционалној пракси. Парохије су биле принуђене да делују независно једна од друге, да оснивају засебне управе, ангажују одвојено свештенство и обезбеђују нове богослужбене просторе, често у оквиру истог града. Посебно илустративан пример била је заједница Светог Саве у Парми код Кливленда, у којој су после поделе обе стране полагале право на храм и парохијску имовину. Након дванаестогодишњег судског поступка, једна страна задржала је постојећи храм и део земљишта, док је друга добила преостали део имовине и касније подигла нову цркву. На тај начин је некада јединствена заједница наставила живот кроз две паралелне парохијске структуре, што је захтевало удвостручене материјалне, људске и организационе ресурсе.[92]

Посебно је важно истаћи да су судске одлуке, иако формално неутралне, често имале далекосежне последице по црквени живот. Одлуке о власништву над храмовима и парохијским објектима директно су утицале на то која ће црквена структура имати приступ материјалним ресурсима неопходним за опстанак и развој. У бројним случајевима управо исход судских спорова одређивао судбину локалних заједница.[93]

Правни аспект раскола имао је и симболичку димензију. Преношење унутарцрквених спорова у сферу секуларног судства често је доживљавано као нарушавање духовног карактера Цркве. Ипак, у контексту америчког друштва, овај корак је био готово неизбежан. Напетост између духовне самосвести Цркве и правне реалности дијаспоре представљала један од најдубљих структурних проблема раскола.[94]

Истовремено, судски спорови су имали значајан утицај на међуљудске односе унутар заједнице. Продужени конфликти око имовине често су доводили до продубљивања личних анимозитета, који су превазилазили институционалне оквире и остављали трајне последице по односе међу верницима. Важно је навести да је управо овај „правни живот раскола" значајно допринео његовој емоционалној и социјалној дубини.[95]

Без озбиљне анализе правног аспекта раскола не може се у потпуности разумети његова дуготрајност и отпорност на покушаје брзог решавања. Вишедеценијски судски

[92] Raković, *Srpska crkva u dijaspori, 169–185.*
[93] Wilson, *Religion in Sociological Perspective,* 177–192.
[94] Asad, *Formations of the Secular,* 206–224.
[95] Ricoeur, *Memory, History, Forgetting,* 412–428.

спорови нису били споредна епизода, већ уобичајена свакодневица живота у расколу, који је утицао на све нивое црквеног и друштвеног постојања српске дијаспоре у Северној Америци.

IV.3. Теолошке последице раскола и трансформација црквеног идентитета

Поред институционалних, правних и социјалних последица, раскол Српске православне цркве у Америци имао је и дубоке теолошке импликације које су се постепено одражавале на разумевање саме природе Цркве у дијаспори. Наиме, дуготрајан раскол неминовно доводи до трансформације еклисиолошког идентитета, чак и онда када актери формално тврде да бране „непромењену“ црквену традицију.[96]

У условима подељености, појам црквеног јединства престаје да функционише као практично искуство и све више постаје апстрактни идеал. У случају српске дијаспоре у Америци, јединство је често било присутно у реторичком облику, док је реалност црквеног живота била обележена паралелним литургијским просторима, различитим облицима црквене управе и супротстављеним наративима о легитимитету. У суштини овај јаз између теолошког идеала и институционалне праксе један је од најдубљих проблема које је раскол произвео.[97]

Посебно је значајно уочити да је у дуготрајном стању раскола дошло до постепене релативизације саборности као основног принципа православне еклисиологије. Уместо саборног процеса разликовања и дијалога, доминантну улогу су све више преузимали ауторитети појединаца или уских кругова, који су своје ставове представљали као једино могуће тумачење црквене истине. Персонализација ауторитета једна је од најозбиљнијих теолошких последица раскола.[98]

Раскол је такође утицао на разумевање односа између локалне цркве и целине Српске православне цркве. У дијаспорском контексту, локална заједница је често доживљавана као самодовољна и потпуно аутономна, што је у пракси водило ка слабљењу свести о саборном јединству шире црквене заједнице. Наведени помак имао је далекосежне последице по начин на који су верници разумевали припадност Цркви –

[96] Zizioulas, *Being as Communion*, 15–33.
[97] Paul Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 201–214.
[98] Weber, *Economy and Society*, 246–254.

све више као питање избора, а све мање као онтолошку реалност под којом се подразумева еклисиолошко схватање према којем припадност Цркви није само формално, административно или добровољно чланство у једној верској организацији, већ учешће у конкретној евхаристијској и саборној заједници. У том смислу, црквено јединство није само организациона повезаност, него начин постојања верника у заједници са другим верницима, епископом и целином Цркве.[99]

Истовремено, дуготрајни раскол утицао је и на литургијски и пастирски живот подељених заједница. Иако су обе црквене структуре задржале основни поредак православног богослужења, последице сукоба биле су видљиве у проповедима, пастирским обраћањима, епархијским саопштењима и парохијским публикацијама. Избор тема и начин на који су верници поучавани о Цркви и црквеном ауторитету често су одражавали супротстављена тумачења раскола. У појединим периодима богословски и пастирски дискурс био је прожет политичким квалификацијама и полемичким представљањем друге стране, чиме се институционална подела преносила и у свакодневни верски живот заједнице. Уместо да буде ограничен на питања црквене управе, сукоб је постепено постао део начина на који су верници тумачили канонску верност, однос према матичној Цркви и сопствени морални положај у расколу.[100]

Конкретан пример таквог спајања црквене и политичке реторике видљив је у одговору епископа Дионисија из јануара 1964. године на оптужницу црквених власти. Одбијајући да учествује у поступку без достављања тражене документације, Дионисије је Свети архијерејски сабор и Свети синод означио као расколничке и прокомунистички оријентисане. На тај начин спор о канонској дисциплини и епископској послушности није представљен само као унутрашње црквено питање, већ и као сукоб између отпора комунистичком утицају и лојалности црквеним органима у Београду. Са друге стране, црквена структура која је признавала одлуке Патријаршије Дионисијев положај тумачила је пре свега кроз категорије канонске непослушности, свргнућа и одвајања од црквеног јединства. Такви супротстављени наративи преношени су свештенству и верницима и постали су важан део колективног саморазумевања обе стране.

Ширење таквог начина мишљења може се уочити и у српској емигрантској публицистици насталој непосредно после избијања раскола. Већ сам наслов

[99] Zizioulas, *Being as Communion,* 15–27, 123–142.
[100] Wilson, *Religion in Sociological Perspective,* 193–208.

Стојановићеве књиге *Свештеник Антихрист* указује на степен моралне и теолошке поларизације у којој је политичка сарадња са комунистичким структурама могла бити представљена не само као погрешна политичка процена, већ као издаја саме свештеничке службе. У таквом дискурсу свештеник је постављан пред оштру алтернативу између верности Цркви и служења комунистичкој идеологији, при чему је остајало мало простора за разликовање принуде, институционалног прилагођавања, личног опортунизма и стварног идеолошког пристајања. Та бинарна морална схема помогла је учвршћивању уверења да компромис са другом страном не представља само административно или политичко попуштање, већ угрожавање црквеног и свештеничког идентитета.[101]

У пресуди Врховног суда САД забележено је да је Дионисије у јануару 1964. вратио оптужницу, одбио да на њу одговори и црквене органе у Београду означио као расколничке и прокомунистичке. То је поуздан примарни траг за тврдњу да је канонски спор добио изразито политичко и идеолошко значење.[102]

Трансформација црквеног идентитета била је видљива и у свакодневном односу верника према црквеној штампи и књизи. Публикације више нису биле само средство верског образовања и очувања националне културе, већ су могле постати и знак припадности одређеној јурисдикцији и њеном тумачењу раскола. Компаративно истраживање српске емигрантске књиге у Аустралији показује да су продаја и дистрибуција штампаног материјала често биле ограничене на црквено-школске општине одговарајуће стране. На тај начин, избор публикација и простор њиховог кружења одражавали су постојећу институционалну и идеолошку поделу, док је књига, поред своје духовне и културне функције, стицала и улогу идентитетског маркера.[103]

Посебно место у теолошкој анализи заузима питање идентитета Цркве у односу на историјско искуство. У „Слободној СПЦ“ раскол је често интерпретиран као нужан историјски крст који Црква мора да понесе у борби за истину. У „званичној“ Српској

[101] Стојановић, *Свештеник Антихрист*, 35–43.
[102] Као пример политизације црквеног дискурса видети: *Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States of America and Canada v. Milivojevich*, 426 U.S. 696, 705–706 (1976). Према приказу поступка у пресуди, епископ Дионисије је у одговору из јануара 1964. године Свети архијерејски сабор и Свети синод означио као расколничке и прокомунистичке. За шири социолошки оквир институционалног конфликта видети: Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 193–208.
[103] Рајшић, „Прилози за библиографију српске књижевности у Аустралији 1941–1991”, 70.

православној цркви, пак, раскол је тумачен као трагичан, али пролазан поремећај саборног живота. Различите интерпретације временом су постале део идентитетског и непроменљивог саморазумевања обе стране.[104]

У овом дуготрајном процесу трансформације црквеног идентитета лежи један од разлога зашто помирење није било могуће деценијама. Раскол није био само институционална подела, већ и теолошки наратив који је обликовао начин на који су верници разумевали себе, своју Цркву и „другу страну“. Тек када су се ови наративи почели преиспитивати, створени су услови за озбиљан дијалог и постепено помирење, чему ће бити посвећена наредна поглавља.

[104] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 246–258.

V. ПОКУШАЈИ ДИЈАЛОГА И ПРВИ КОРАЦИ КА ПОМИРЕЊУ (1970–1989)

V.1. Ограничени домети раних иницијатива за дијалог

Након што се раскол Српске православне цркве у Америци институционално стабилизовао, током седамдесетих година XX века појављују се први, углавном неформални покушаји превазилажења подела. Важно је истаћи да ови рани покушаји дијалога нису били усмерени ка непосредном институционалном уједињењу, већ ка ублажавању најоштријих последица раскола и очувању минималних канала комуникације.[105]

Ове иницијативе најчешће су потицале од појединих епископа, свештеника и угледних лаика који су били свесни пастирских и друштвених последица дуготрајне поделе. Ипак, ти напори остајали су маргинални и ограниченог домета, будући да нису уживали трајну институционалну подршку ниједне стране. Доминирало је уверење да би прихватање дијалога могло бити протумачено као знак слабости или као напуштање основних начела на којима је свака од супротстављених страна заснивала сопствени легитимитет. За црквену структуру која је остала у јединству са Патријаршијом у Београду, та начела подразумевала су поштовање канонског поретка, саборног јединства и одлука Светог архијерејског сабора. Насупрот томе, присталице „Слободне СПЦ“ наглашавале су независност црквеног живота од могућег утицаја комунистичке државе, антикомунистичко опредељење и моралну обавезу отпора свакој власти коју су сматрали непријатељском према Цркви. Због тога је компромис често доживљаван не као пастирски пут ка превазилажењу поделе, већ као угрожавање идентитета и оправданости сопствене стране.[106]

Посебно је важно истаћи да је у овом периоду и даље био снажно присутан хладноратовски политички контекст. За део српске емиграције, свака иницијатива која је долазила из правца Патријаршије у Београду аутоматски је довођена у везу са комунистичким структурама власти. Управо ова перцепција представљала је једну од главних препрека озбиљнијем дијалогу.[107]

---

[105] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 186–198.
[106] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 113–127.
[107] Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, 221–236.

Истовремено, ни унутар „званичне“ Српске православне цркве није постојао јединствен став о томе како приступити расколу. Док су поједини архијереји заговарали стрпљив и пастирски приступ, други су инсистирали на строгом поштовању канонског поретка и условљавали дијалог безусловним признавањем саборских одлука из 1963. године. Оваква унутрашња неусаглашеност додатно је успоравала процес приближавања.[108]

Упркос ограниченом домету, ови рани покушаји дијалога имали су важну индикативну вредност. Они су показали да унутар обе стране постоји свест о бесмислености дуготрајног раскола и да се, макар на индивидуалном нивоу, јавља потреба за преиспитивањем супротстављаних доминантних наратива. Управо ове „тихе“ иницијативе представљале предуслов за касније, институционално озбиљније кораке ка помирењу.

V.2. Промене у друштвено-политичком контексту и отварање простора за помирење (1980–1989)

Почетком осамдесетих година XX века долази до постепених, али суштинских промена у ширем друштвено-политичком контексту, које су утицале и на могућност превазилажења раскола Српске православне цркве у Америци. Током претходних деценија поделу су одржавали хладноратовска идеолошка поларизација, дубоко неповерење дела српске емиграције према комунистичкој Југославији, уверење да је Патријаршија у Београду изложена утицају државне власти, као и институционална учвршћеност паралелних црквених структура. У таквим околностима обе стране су сопствени положај разумевале као одбрану основних канонских, црквених или политичко-моралних начела, због чега је компромис често био тумачен као одступање од сопственог идентитета и легитимитета. Тек слабљењем ових околности током последње деценије Хладног рата постепено се отварао простор за преиспитивање дотадашњих ставова и успостављање озбиљнијег дијалога. Управо ти услови почињу да се мењају у последњој деценији Хладног рата.[109]

[108] Радић, *Држава и верске заједнице,* 301–315.
[109] Ibid., 316–332.

Један од кључних фактора била је постепена ерозија идеолошке чврстине комунистичког система у Југославији. Иако промене нису биле нагле, слабљење државне контроле над религијским животом и све већа отвореност према Западу утицали су на дијаспору и на даљу перцепцију Патријаршије у Београду. У овом периоду све чешће се чују гласови који доводе у питање дотадашњу представу о Цркви у матици као искључиво „поробљеној институцији“.[110]

Паралелно са политичким променама у Југославији, долазило је и до значајних промена унутар српске дијаспоре у Северној Америци. Генерацијска смена допринела је релативизацији политичких наратива који су доминирали непосредно после Другог светског рата. Друга и трећа генерација Срба у Америци, рођена и социјализована у другачијем друштвеном окружењу, показивала је мање непосредне везаности за идеолошке сукобе својих родитеља и дедова. За њих је дуготрајна црквена подела све мање представљала наставак борбе против комунистичког режима, а све више наслеђени институционални и пастирски проблем који је отежавао живот српских православних заједница. Ова генерацијска промена одвијала се у оквиру шире трансформације православног света током последње деценије Хладног рата. Постепено слабљење комунистичких режима, већа видљивост верских заједница у јавности и обнављање веза између православних цркава у Источној Европи и дијаспори мењали су дотадашњу слику православља као простора трајно подељеног између цркава у комунистичким државама и „слободних” црквених заједница на Западу. У таквом контексту, припадност Патријаршији у Београду више није могла бити једнозначно тумачена као прихватање комунистичког утицаја, док су питања канонског јединства, саборности и превазилажења паралелних јурисдикција добијала нову тежину. Ова промена ширег православног контекста додатно је подстакла прагматичнији однос млађих генерација према расколу и отворила простор за преиспитивање његове оправданости.[111]

Ипак, генерацијску смену не треба посматрати као једнообразан процес који је аутоматски водио слабљењу наслеђених подела. Ретроспективно сведочанство Ђорђа Деретића показује да су сећања на комунистички режим и спор из 1963. године и крајем деведесетих могла бити преношена и обнављана унутар породица, парохија и црквених

[110] Sabrina P. Ramet, *Social Currents in Eastern Europe* (Durham: Duke University Press, 1995), 201–218.
[111] Davie, *The Sociology of Religion*, 133–148.

установа. Млађе генерације нису нужно преузимале непосредно политичко искуство својих родитеља и дедова, али су могле наследити њихове представе о Патријаршији, црквеној аутономији и опасности од губитка институционалне самосталности. Стога је генерацијска промена у појединим срединама релативизовала раскол, док је у другим доприносила његовом преобликовању и преношењу у нови историјски контекст.[112]

Важно је истаћи да се у овом периоду мења и теолошки дискурс унутар православног света уопште. Јачање дијалога, развој савремене еклисиологије и нагласак на саборности и помирењу допринели су стварању ширег оквира у којем је раскол све више доживљаван као аномалија, а не као нужност. Временом се показује да су ови богословски токови, иако индиректно, утицали и на српску црквену дијаспору.[113]

Унутар „Слободне СПЦ" током осамдесетих година постепено су постајали видљиви замор од дуготрајног сукоба и различити ставови о његовом даљем смислу. Како је раскол трајао без очекиваног политичког преокрета у Југославији, слабило је уверење да је реч о привременом стању које ће нестати падом комунистичког режима. Код дела свештенства и верника све израженије се постављало питање да ли даље одржавање одвојених црквених структура служи првобитној сврси или је постало самосталан извор пастирских, институционалних и породичних подела. То преиспитивање није нужно значило одрицање од антикомунистичких ставова нити прихватање ранијих одлука Патријаршије, већ промену тежишта: питање политичке оправданости раскола све чешће је уступало место питању његових последица по црквено јединство, живот парохија и генерације верника које нису непосредно учествовале у сукобу из 1963. године.[114]

Комбинација ових фактора политичких промена у матици, генерацијских помака у дијаспори и богословске реоријентације створила је неопходне предуслове за озбиљнији дијалог. Иако крајем осамдесетих година раскол још увек није био превазиђен, постаје јасно да је простор за помирење отворен на начин који раније није постојао. Управо у овом периоду почињу да се обликују идеје и контакти који ће довести до формалног уједињења 1991. године.

[112] Деретић, *Варљиво јединство,* 3–7.
[113] John D. Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 247–261.
[114] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 199–214.

V.3. Улога црквених личности и институција у припреми помирења

Поред ширих друштвено-политичких и генерацијских промена, процес приближавања и помирења између подељених структура Српске православне цркве у Америци био је у значајној мери условљен деловањем конкретних црквених личности и институција. Баш као што је одређени број персоналних личности допринео расколу, тако без персоналне спремности на дијалог, ни најповољније историјске околности не би биле довољне за превазилажење дуготрајног раскола.[115]

Током осамдесетих година XX века унутар Српске православне цркве у матици постепено се формира свест о неопходности активнијег приступа проблему дијаспорског раскола. Поједини архијереји и чланови црквених тела почели су да заступају став да је инсистирање искључиво на формално-канонским условима недовољно за обнову јединства. У овом периоду све се више наглашава пастирска димензија проблема и одговорност Цркве за духовно јединство свих њених чланова, без обзира на историјске околности поделе.[116]

Паралелно са тим, и унутар „Слободне СПЦ“ појављују се личности које почињу да преиспитују дуготрајну стратегију изолације, пре свих митрополит Иринеј који је на владичанском трону заменио преминулог владику Дионисија. Замор од конфликта, али и све очигледнија промена политичких прилика у Југославији, доводе до постепеног ублажавања раније искључиве реторике. Ови унутрашњи помаци били су кључни за стварање минималног поверења неопходног за почетак институционалних разговора.[117]

Посебно место у процесу припреме помирења заузима улога међуцрквених и неформалних контаката. Сусрети на међународним конференцијама, теолошким школама,[118] лични разговори између епископа и посредовање угледних теолога и лаика омогућили су да се неформални дијалог у почетку одвија изван строгих институционалних оквира. Управо ови „тихи канали“ комуникације одиграли су значајну улогу у разбијању дугогодишњих стереотипа и неповерења.[119]

---

[115] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 215–228.
[116] Радић, *Држава и верске заједнице*, 333–348.
[117] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 128–141.
[118] St Vladimir's Orthodox Theological Seminary – Православна богословија Светог Владимира у Њујорку.
[119] Zizioulas, *Communion and Otherness*, 262–276.

Институционално гледано, крајем осамдесетих година долази до формирања тела и комисија чији је задатак био да испитају могућности за превазилажење раскола. Ове иницијативе нису увек биле јавно истакнуте, али су представљале важан сигнал да се питање јединства поново поставља као приоритет црквене политике. У овом раду посебно се указује да је овај институционални заокрет био директна последица дуготрајног притиска пастирске реалности дијаспоре.[120]

У овом периоду долази до промене парадигме у приступу расколу. Уместо да се проблем посматра искључиво кроз призму прошлости и кривице, све више се наглашава одговорност за будућност Цркве у дијаспори.

Ова промена може се тумачити и у светлу светосавског модела црквеног сведочења који Димитрије Попадић препознаје у Савином односу према богумилској јереси. Према том тумачењу, Свети Сава није градио своје деловање превасходно на непосредном нападу на противника и непрестаном понављању његових заблуда, већ на јасном и позитивном излагању православне вере. Смисао таквог приступа није у релативизовању неистине, него у уверењу да се заблуда најделотворније превазилази убедљивим сведочењем истине. Примењено на процес превазилажења раскола, то значи да дијалог није морао почивати на умањивању канонских и историјских разлика, већ на померању тежишта са узајамне осуде на заједничко сведочење црквеног јединства, саборности и пастирске одговорности.[121]

Ова оријентација ка будућности омогућила је да се, упркос дубоким ранама, отвори простор за конкретне кораке ка уједињењу.

Аутор сматра да су личности и институције које су током осамдесетих година показале спремност на дијалог одиграле кључну улогу у припреми терена за догађаје који ће уследити почетком деведесетих година. Без њиховог деловања, помирење из 1991. године не би било остварљиво а камоли имало трајнији карактер.

VI. ПРОЦЕС ПОМИРЕЊА И УЈЕДИЊЕЊА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У АМЕРИЦИ (1990–1991)

[120] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 259–271.
[121] Попадић, *Светосавски пример контекстуализације Еванђеља*, 136.

Завршна фаза превазилажења раскола Српске православне цркве у Америци одвијала се у условима дубоких политичких, друштвених и црквених промена на крају Хладног рата. Процес помирења није био последица једног догађаја нити искључиво резултат формалне одлуке црквених власти, већ исход постепеног слабљења околности које су деценијама одржавале поделу. Промене у Југославији, нестанак комунистичког идеолошког оквира, генерацијска смена у дијаспори и све израженија свест о пастирским последицама раскола створили су нови простор за дијалог и преиспитивање дотадашњих позиција.

Истовремено, било је неопходно превазићи не само формалне и канонске препреке, већ и дубоко укорењено неповерење, супротстављене историјске наративе и институционалне интересе који су се током готово три деценије обликовали унутар паралелних црквених структура. Због тога помирење није могло бити сведено на административно укидање поделе. Оно је подразумевало обнову међусобног признања, успостављање евхаристијског и канонског јединства и стварање услова да заједнице које су дуго живеле одвојено поново изграде заједнички црквени живот.

У овом поглављу процес уједињења посматра се кроз две међусобно повезане фазе. Најпре се анализирају институционални дијалог, преговори и припреме које су омогућиле формализацију помирења, а затим сам чин уједињења и његове непосредне последице. Посебна пажња биће посвећена разлици између институционалног јединства, које се може успоставити одлукама надлежних црквених органа, и дубљег помирења, које захтева дуготрајно превазилажење неповерења, исцељење заједничког памћења и обнову стварног заједништва међу клиром и верницима.

VI.1. **Институционални дијалог и припрема уједињења**

Почетком деведесетих година XX века створени су услови за формализацију процеса који је током претходне деценије постепено припреман. Важно је знати да уједињење Српске православне цркве у Америци 1991. године није било изненадни акт, већ резултат дуготрајног и вишеслојног процеса у којем су се преплитали историјски, политички, пастирски и теолошки фактори.[122]

[122] Raković, *Srpska crkva u dijaspori*, 229–244.

Промене у Југославији, слом комунистичког система и обнова јавне улоге религије значајно су утицали на перцепцију Патријаршије у Београду у очима дијаспоре. Наведени политички преокрет уклонио је један од кључних аргумената који су деценијама оправдавали институционално одвајање „Слободне СПЦ“.[123] Црква у матици више није могла бити једноставно представљена као инструмент државне идеологије.

У таквом контексту, институционални дијалог добија нову динамику. Формирају се заједничке комисије и радна тела, чији је задатак био да размотре канонске, правне и пастирске аспекте уједињења. У овом периоду дошло се до значајне промене у реторици обе стране. Нагласак се све више померао са питања кривице на питање будућности црквеног живота у дијаспори.[124]

Посебно је значајно да је дијалог вођен у духу постепености. Уместо инсистирања на потпуном поништавању прошлости, тежиште је стављено на обнову евхаристијског и канонског јединства, уз уважавање конкретних историјских искустава обе стране. Управо овај приступ омогућио је да се превазиђу најосетљивија питања без продубљивања старих рана.[125]

VI.2. **Чин уједињења и његове непосредне последице**

Формално уједињење Српске православне цркве у Америци реализовано је 1991. године, чиме је окончан један од најдужих и најсложенијих раскола у историји савремене српске дијаспоре. Овај чин има двоструки значај: са једне стране, он представља обнову институционалног и канонског јединства, а са друге стране, означава почетак новог, сложеног процеса унутрашњег исцељења.[126]

Уједињење није значило тренутно нестајање свих подела. Напротив, бројна практична и пастирска питања остала су отворена, укључујући статус појединих парохија, односе међу клиром и превазилажење дуготрајних неповерења. Како у том периоду помирења, тако још и данас неопходно је непрестано улагати значајан напор

[123] Радић, *Држава и верске заједнице*, 349–362.
[124] Калезић, *Раскол у Српској православној цркви*, 142–158.
[125] Zizioulas, *Communion and Otherness*, 277–292.
[126] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 272–285.

како би се институционално јединство претворило у стварно искуство црквене заједнице.[127]

Дубље помирење подразумевало је, међутим, и промену односа према наслеђеном историјском памћењу. У једном од текстова објављених у Џомићевој књизи наглашава се да нови почетак мора бити заснован на покајању, опраштању и одбацивању мржње и освете. Такав приступ не подразумева заборав страдања нити релативизовање одговорности, већ настојање да се болно сећање не претвори у трајни извор нових подела. У контексту превазилажења црквеног раскола, ово становиште је посебно значајно: институционално јединство могло је добити пуни црквени смисао само уколико је било праћено спремношћу да се прошлост памти без непрестаног обнављања логике узајамне осуде.[128]

Да институционално уједињење није истовремено значило и потпуно превазилажење наслеђених спорова показују расправе које су се у појединим заједницама наставиле и током деведесетих година. У књизи *Варљиво јединство*, написаној 1998. године, Ђорђе Деретић изражава неповерење према новом предлогу црквеног устројства и тумачи га као могућност поновног јачања управне власти Патријаршије у Београду над некадашњим структурама „Слободне епархије". Посебно су спорна била питања аутономије, избора архијереја, контроле црквене имовине и односа локалних управних тела према централној јерархији. Иако су његове оцене изразито полемичке, оне показују да је код дела клира и верника остало присутно уверење да би канонско јединство могло угрозити институционалну самосталност стечену током деценија раскола. На тај начин, спор који је формално превазиђен 1991. наставио је да живи кроз расправе о конкретном садржају и границама обновљеног јединства.[129]

Истовремено, уједињење је имало снажан симболички ефекат. Оно је показало да раскол, ма колико дуготрајан и дубок, није коначна судбина Цркве. Овај симболички аспект, наиме, имао је значајан утицај на обнову поверења међу верницима и на јачање свести о саборности као темељном принципу црквеног живота.[130]

---

[127] Davie, *The Sociology of Religion*, 149–165.
[128] Џомић, *Страдање Српске цркве од комуниста*, 12–18.
[129] Деретић, *Варљиво јединство*, 16–21, 30–31.
[130] Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 429–445.

Посебно је важно нагласити да је уједињење из 1991. године имало и шири еклисиолошки значај. Оно је послужило као пример да је у дијаспорском контексту могуће превазићи дубоке поделе без одрицања од црквеног идентитета. Овај аспект уједињења представља један од најважнијих доприноса искуства српске дијаспоре савременој православној еклисиологији.

ЗАКЉУЧАК: РАСКОЛ КАО ИСТОРИЈСКИ, ТЕОЛОШКИ И ДИЈАСПОРСКИ ИЗАЗОВ

Истраживање раскола Српске православне цркве у Америци у периоду од 1963. до 1991. године показало је да се овај догађај не може свести на један узрок, једну личност или једну саборску одлуку. Хабилитација је показала да је реч о сложеном и дуготрајном процесу у којем су се преплитали историјски, политички, социјални и теолошки првенствено еклисиолошки фактори, карактеристични за дијаспорски контекст друге половине XX века.[131]

Посматрајући шири историјски оквир, рад је показао да је раскол био у значајној мери условљен специфичним положајем Српске православне цркве у социјалистичкој Југославији и начином на који је тај положај перципиран у српској емиграцији. Дубоко неповерење према институцијама у матици, формирано на искуству рата, поратних репресија и идеолошке конфронтације Хладног рата, створило је амбијент у којем је свака одлука Патријаршије у Београду била тумачена кроз политичку призму.[132]

Анализа улоге епископа Дионисија и одлука Светог архијерејског сабора из 1963. године показала је да је формални чин раскола представљао кулминацију дуготрајних тензија и неповерења, а не њихов почетак. Показало се да су канонски аргументи, иако формално присутни, често били подређени идеолошким и моралним интерпретацијама, што је значајно допринело радикализацији сукоба и његовој институционализацији.

Допринос овог рада огледа се у анализи живота у расколу као свакодневне црквене реалности. Показано је да раскол није остао на нивоу црквених елита, већ је дубоко захватио парохијски живот, породичне односе и генерацијску динамику унутар српске дијаспоре. Судски спорови, паралелне институције и дуготрајна подељеност оставили су трајан траг на мисионарској и пастирској делатности Цркве у Америци.[133]

Теолошка анализа је показала да је дуготрајан раскол довео до трансформације еклисиолошког саморазумевања у дијаспори. Саборност и јединство, као темељне категорије православне еклисиологије, често су уступале место идеолошки обојеним

[131] Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 448–462.
[132] Радић, *Држава и верске заједнице*, 363–378.
[133] Raković, *Srpska crkva u dijaspori,* 245–262.

интерпретацијама црквеног идентитета. Овај процес је један од најзначајнијих и најсложенијих теолошких изазова које је раскол произвео.

Истовремено, у раду је дефинисано да помирење из 1991. године није било само резултат политичких промена, већ и плод дуготрајног пастирског напора, личне одговорности појединих црквених актера и постепеног преиспитивања доминантних наратива. Уједињење је означило обнову институционалног јединства, али не и тренутно исцељење свих последица раскола, што указује на потребу дугорочног рада на обнови поверења и саборности.

Искуство раскола и помирења Српске православне цркве у Америци има значај који превазилази конкретан историјски контекст. Оно представља важан пример за разумевање односа између цркве и политике, као и за развој дијаспорске еклисиологије у савременом свету. Овај рад, стога, настоји да допринесе не само историографији Српске православне цркве, већ и ширем теолошком промишљању изазова са којима се Црква суочава у условима глобалне миграције и плурализма.

КОРИШЋЕНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Црквени документи и званични извори

Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, *Одлуке и саопштења Светог архијерејског сабора* (Београд: Патријаршија српска, 1963); Димитрије Калезић, *Раскол у Српској православној цркви* (Београд: Православни богословски факултет, 1998), 69–82.

Српска православна црква. *Устав Српске православне цркве*. Београд: Патријаршија српска, више издања.

2. Судске пресуде

Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States of America and Canada v. Milivojevich, 60 Ill. 2d 477, 328 N.E.2d 268 (1975).

Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States of America and Canada v. Milivojevich, 426 U.S. 696 (1976).

3. Монографије и књиге домаћих аутора

Деретић, Ђорђе. *Варљиво јединство*. Оригинални наслов: *Treacherous Unity*. Б. м.: б. и., јул 1998.

Џомић, Велибор В. *Страдање Српске цркве од комуниста*. Цетиње: Светигора, 1997.

Калезић, Димитрије. *Раскол у Српској православној цркви*. Београд: Православни богословски факултет, 1998.

Попадић, Димитрије. *Светосавски пример контекстуализације Еванђеља*. Нови Сад: МБМ-плас, 2002.

Радић, Радмила. *Држава и верске заједнице 1945–1970*. Књ. I–II. Београд: Институт за новију историју Србије, 1995.

Раковић, Александар. *Српска црква у дијаспори*. Београд: Catena mundi, 2014.

Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске православне цркве*. Књ. III, *За време Другог светског рата и после њега*. Београд: Београдски издавачко-графички завод, 1991.

Стојановић, Милан К. *Свештеник Антихрист: аспекти савременог друштва – рефлексије поводом продора комуниста у верско подручје*. Хамилтон: Српска народна одбрана у Канади, 1965.

4. Монографије и књиге страних аутора

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Avis, Paul. *The Church in the Theology of the Reformers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Berger, Peter L. *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.

Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage, 1994.

Bloch, Marc. *The Historian's Craft*. New York: Vintage Books, 1953.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu, Pierre. *Science of Science and Reflexivity*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Bryman, Alan. *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cohen, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. London: Routledge, 2008.

Davie, Grace. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Davie, Grace. *The Sociology of Religion*. London: Sage, 2013.

Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Meyendorff, John. *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*. New York: Pantheon Books, 1960.

Nora, Pierre. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996.

Ramet, Sabrina P. *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Durham: Duke University Press, 1989.

Ramet, Sabrina P. *Social Currents in Eastern Europe*. Durham: Duke University Press, 1995.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. London: Sage, 2011.

Weber, Max. *Economy and Society*. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1978.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.

Wilson, Bryan R. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Wuthnow, Robert. *The Restructuring of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Živković, Marko. *Serbian Dreambook: National Imaginary in the Time of Milošević*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Zizioulas, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Zizioulas, John D. *Communion and Otherness*. London: T&T Clark, 2006.

5. Научни чланци и прилози у зборницима

Casanova, José. "Religion, the New Millennium, and Globalization." *Sociology of Religion* 62, no. 4 (2001): 415–441.

Papanikolaou, Aristotle. "Orthodoxy, Democracy, and the Challenge of Pluralism." *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (2009): 876–902.

Павловић, Момчило. „Српска политичка емиграција после Другог светског рата." *Токови историје* 1–2 (2006): 73–138.

Радојевић, Мира. „Српска политичка емиграција после Другог светског рата: Савез 'Ослобођење' (1949–1990)." У: *Велике силе и мале државе у Хладном рату 1945–1955: случај Југославије*, уредио Љубодраг Димић, 265–274. Београд–Лондон, 2005.

6. Докторске дисертације

Рајшић, Светислав. „Прилози за библиографију српске књижевности у Аустралији 1941–1991.“ Докторска дисертација, Универзитет у Новом Саду, Педагошки факултет у Сомбору, 2026.

7. Електронски извори

“Saint Sava Serbian Orthodox Cathedral: A Community and a Church Divided and Reunited.” *Cleveland Historical*. https://clevelandhistorical.org/items/browse [Приступљено 11. децембра 2025.]

“St. Sava Serbian Orthodox Church Controversy.” *Encyclopedia of Cleveland History*. https://case.edu/ech/articles/s/st-sava-serbian-orthodox-church-controversy [Приступено 13. јула 2026.]